

Groupe d'étude
interuniversitaire
sur la postmodernité

LA FIN DE L'HISTOIRE ET LE DERNIER HOMME
(de Francis Fukuyama)
Présentation par les membres
de la revue Conjoncture
Séminaire du 17 septembre 1993

Cahiers de recherche

Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Daniel Dagenais. La transcription du *verbatim* des séminaires est assurée par Nathalie Freitag. Toute correspondance doit être adressée à:

Groupe interuniversitaire d'étude sur la
postmodernité
Département de sociologie
UQAM
C.P. 8888, Succ. A
Montréal, Québec
H3C 3P8

LA FIN DE L'HISTOIRE ET LE DERNIER HOMME (Francis Fukuyama)

Séminaire du 17 septembre 1993

Michel Freitag : On va commencer le séminaire qui va consister en un débat sur le livre de Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, qui avait été précédé trois ans avant par un article, lequel a suscité de vastes échos polémiques autour du monde, et qui était intitulé lui "La fin de l'histoire ?". Je passe la parole à Thierry Hentsch qui va faire l'introduction du débat.

Thierry Hentsch : Une petite mise en contexte d'abord, pour replacer ce débat. Il y a un certain temps à la revue Conjoncture qu'on caresse l'idée de faire un numéro, peut-être même deux, sur le thème de la démocratie. Évidemment c'est un thème très risqué, parce que très rabâché, mais en même temps cela nous semblait presque indispensable de l'aborder à un moment donné, et si possible, justement, de l'aborder d'une façon qui ne soit pas trop rabâchée et qui soit, sinon nouvelle, du moins un peu provocante. Comme vous le savez, Conjoncture n'est pas une revue qui se veut scientifique, c'est une revue d'analyse, de débat, qui est à mi-chemin entre le politique et le culturel, et qui ne vise donc pas un public spécialisé ou un public savant mais plutôt un public large (même si en réalité ce public est très restreint - ça c'est un autre problème). On a eu l'idée de s'associer, dans cette quête sur la démocratie, avec une autre équipe qui est celle de Société. On a eu plusieurs réunions avec cette dernière, et de fil en aiguille on en est arrivés à la réunion d'aujourd'hui, un peu par hasard ; c'est un concours de circonstances qui fait que cette discussion pouvait s'inscrire dans votre séminaire aujourd'hui, et pour nous cela pouvait être intéressant d'élargir un peu nos horizons, notre débat, et d'y faire intervenir d'autres personnes. Alors c'est la raison de la réunion d'aujourd'hui. L'idée première était qu'il y ait un débat autour du livre de Fukuyama avec les gens qui l'avaient lu, ce qui demandait relativement peu de présentation. Le fait qu'on le fasse dans ce séminaire - car je présume qu'il y a un certain nombre de personnes qui n'ont pas lu le livre - change un petit peu la nature de ma présentation ; je vais essayer de présenter ce livre, que personnellement je trouve à la fois intéressant et exaspérant (et on a de vifs débats là-dessus entre nous), sans trop le déformer, en essayant de gommer un petit peu le côté exaspérant pour faire ressortir le côté intéressant. Je finirai cette présentation sur un certain nombre de questions que nous, comme groupe et chacun aussi individuellement, avons tenté de repérer à la suite de ce livre-là.

Ce n'est sûrement pas par hasard que ce livre paraît maintenant, parce qu'il correspond évidemment à ce que certains appelleraient volontiers le triomphe de la démocratie. Non pas que Fukuyama lui-même soit ouvertement triomphaliste, mais disons qu'il s'interroge sur la possibilité d'un autre régime pour conclure en gros par la négative : ce qu'il appelle "la fin de l'histoire" (et qu'il avait déjà évoqué dans un article qui avait fait beaucoup de bruit et à la suite duquel il a écrit le livre, pour

essayer d'étoffer un peu son argumentation) ce n'est évidemment pas la fin de l'histoire au sens propre, c'est le fait qu'après la démocratie finalement il n'y ait pas tellement d'autres façons possibles d'institutionnaliser les rapports sociaux. C'est-à-dire qu'on serait à la fin de l'histoire justement dans un sens hégélien, ou plutôt kojévien (parce que Fukuyama précise que son interprétation de Hegel c'est Kojève, là-dessus c'est clair, il pose assez clairement ses jalons). Ce livre nous a paru relativement intéressant parce qu'il confirmait à nos yeux ce qui est devenu, à la suite d'un certain nombre de discussions que nous avons eues entre nous, notre postulat de base. Notre postulat de base, pour l'exprimer crûment, c'est qu'il n'y a rien d'autre à attendre de la démocratie que ce qu'il y a aujourd'hui dans nos sociétés : la démocratie est réalisée. Cela signifie que ce qu'on peut appeler l'utopie directrice, le projet des Lumières, le projet de la modernité, il ne faut pas en attendre autre chose que ce qui est. Et d'une certaine façon je crois que si Fukuyama nous a intéressés autant, c'est parce que, probablement d'un autre point de vue que nous, il part du même postulat. Ou plutôt ce n'est pas son postulat mais c'est son point d'arrivée. C'est-à-dire qu'il en arrive, à la suite de sa longue enquête sur la fin de l'histoire et le dernier homme, à l'idée qu'au fond la démocratie est réalisée pour l'essentiel, réalisée en tous cas dans les pays occidentaux, et qu'il n'y a pas beaucoup d'autres issues possibles. Il conserve quand même la possibilité qu'il y ait des déviations, mais en gros, comme le confirme à ses yeux la chute des pays de l'Est, il n'y a pas beaucoup d'autres possibilités, beaucoup d'autres ouvertures possibles à l'organisation sociopolitique des sociétés, en dehors de la démocratie libérale que nous connaissons ici en Amérique ou en Europe. Comment arrive-t-il à cette conclusion ? Ce livre est très intelligent, malgré toutes les réserves qu'on peut avoir à son égard, et notamment quant à l'aspect idéologique de son contenu (parce qu'il est clair que c'est aussi un plaidoyer *pro domo*), c'est un livre très intelligent parce qu'il part des insatisfactions de la démocratie ; donc il ne part pas du tout de l'idée qu'on est dans le régime idéal, mais au contraire il part de ce que lui-même appelle un pessimisme ambiant, qui est propre à cette fin de siècle, sur l'état de nos sociétés, l'état des rapports sociaux, les institutions, leur manque de crédibilité, une certaine morosité, etc. Il part de tout ça. Et il constate que par ailleurs il n'y a rien d'autre pour prendre le relais de cet état de choses, et qu'au contraire les sociétés qui s'inscrivaient en faux contre la démocratie libérale finissent par y succomber. Il faut donc selon lui essayer de voir ce qui est réalisé dans le régime actuel, et plutôt que de se lamenter sur une fin de siècle morose tenter de voir au fond qu'est-ce qui fait que cette démocratie qui s'impose et qui selon lui va presque nécessairement s'imposer à l'ensemble de la planète à terme (sans du tout indiquer le terme), qu'est-ce qui fait donc que cette dynamique aboutit non pas à la meilleure des organisations sociales possibles mais certainement à la seule qui soit à la fois tolérable, viable et réaliste. Ici, Fukuyama emprunte un cheminement qui est intéressant du fait que pour une fois il déborde la question économique (on pourrait d'ailleurs lui reprocher de ne pas l'aborder et de la laisser de côté). Il ne va pas se satisfaire d'une critique marxiste de la démocratie en tant que système de représentation de

l'économie libérale bourgeoise capitaliste; parce que, argumente-t-il non sans raisons, le capitalisme n'a pas besoin de la démocratie, le capitalisme peut très bien fonctionner dans un régime autoritaire, et il y a même des preuves de ce fonctionnement dans certaines sociétés actuelles, notamment dans le sud-est asiatique. Donc il déconnecte ce qui a été souvent connecté dans le marxisme et dans la pensée critique de gauche : évolution économique et évolution politique. Il dit que la démocratie correspond à autre chose... Il ne nie pas la connection complètement mais il regarde cet autre chose. Et cet autre chose qu'est-ce que c'est ? Là il va repêcher un concept platonicien, le *thymos*, qui chez Platon renvoie au courage, grossièrement dit, mais qui en fait est beaucoup plus complexe - il utilise et reconstruit à sa façon l'architecture de la République platonicienne pour situer le *thymos* dans le concept global de justice, ce que je ne vais pas refaire ici. En gros, ce qui est intéressant ce n'est pas tellement de savoir s'il reprend le concept de Platon mais de savoir ce qu'il en fait. En fait il pourrait aussi appeler le *thymos* "désir de dignité" ou "désir de reconnaissance". Il y a un désir à la fois individuel et collectif de reconnaissance, et la démocratie correspond à ce besoin de reconnaissance, parce que - là on entre dans l'interprétation hégélienne-kojévienne de l'histoire - si on considère l'histoire comme une lutte entre le maître et l'esclave on peut voir la démocratie comme le point culminant de cette lutte, au sens où ce serait la victoire définitive de l'esclave. Il n'y aurait plus à proprement parler de maître, il n'y aurait plus que... j'allais dire des esclaves, mais disons pour le moment des individus, qui se reconnaissent mutuellement, en tout cas au niveau formel, légal ; ce qui se traduit par ce qu'on appelle "l'État de droit", c'est-à-dire concrètement l'égalité devant la loi (qui évidemment n'est pas du tout l'égalité de fait, ça n'a rien à voir, mais c'est certainement une étape importante de l'histoire de nos sociétés que ce principe de l'État de droit). Ce que l'État de droit fait par rapport à ce désir de reconnaissance, c'est qu'il le confirme, par le principe de l'égalité devant la loi. Et c'est dans ce sens que la démocratie est réalisée. On pourrait extrapoler de la même façon avec la liberté : c'est ce même État de droit qui dans les limites que nous connaissons bien institue la possibilité de la liberté. Là encore c'est une liberté formelle, on est bien d'accord là-dessus, mais c'est une liberté qui pour Fukuyama a son poids et son intérêt, et qui est complémentaire à la question de l'égalité. D'une certaine façon d'ailleurs on pourrait dire que le débat entre liberté et égalité, débat ancien et qu'on trouve notamment chez Tocqueville, est à la fois évoqué et un peu camouflé par Fukuyama.

C'est vraiment très résumé, il y aurait beaucoup d'autres choses à dire sur Fukuyama, et ceux qui vont parler après nous en donneront sûrement une vision plus complète, peut-être différente. Pour l'instant j'aimerais m'en tenir aux questions que cette démarche et ses conclusions nous posent. Si effectivement la fin de l'histoire c'est le point culminant de la lutte maître-esclave, on peut penser, n'est-ce pas, qu'il n'y a plus que des maîtres ; mais on peut aussi se dire qu'il n'y a plus que des esclaves. A ce moment-là, est-ce que cette égalité dont parle Fukuyama et dont il est tellement question dans la démocratie et dans l'État de droit, est-ce que

cette reconnaissance réciproque (que Fukuyama appelle "isothymie" pour bien montrer que chacun peut exercer sa dignité au même niveau, alors qu'avant on était dans un système de "mégalothymie" où les puissants pouvaient exercer tous leurs désirs de reconnaissance mais au détriment des esclaves), est-ce que cette suppression de l'esclave (c'est une question que je pose, ou que nous posons mais je ne veux pas trop parler au nom du collectif parce qu'on a des divergences sur cette question-là) est une libération, ou est-ce que cette isothymie est simplement l'esclavage de tous ? Est-ce qu'au fond l'esclavage de tous ne serait pas le point culminant de cette lutte séculaire entre les maîtres et les esclaves ? Parce que si l'esclave - et Fukuyama souscrit à cette définition - c'est celui qui a renoncé à prendre des risques, et notamment à risquer sa vie, pour dominer, ce qui donne droit au maître à dominer (Aristote le dit, si l'esclave n'a pas été capable de risquer sa vie pour se défendre il ne mérite pas la liberté - cet argument est idéologiquement soutenu dans la philosophie grecque elle-même), on peut se demander si aujourd'hui la liberté qui est conquise dans l'isothymie ne serait pas une illusion ? L'isothymie aujourd'hui serait notre situation à tous qui est une situation où plus personne ne prend de risque. Alors, si plus personne ne prend de risque (parce que même ceux qui voudraient prendre des risques dans notre société se font très rapidement rappeler à l'ordre) peut-être bien qu'il n'y a plus de maîtres ; et s'il n'y a plus de maîtres, encore une fois, nous serions tous esclaves. Si bien que l'aboutissement de cette lutte pour la reconnaissance mutuelle, au fond, nous amène à un état qui n'est pas forcément prometteur, qui ne suscite pas nécessairement les énergies et la créativité chez les individus. A partir de cela il y a une série de questions que je voudrais poser, et je m'arrêterai là :

Est-ce que l'isothymie c'est la médiocrité de tous pour tous ?

Est-ce qu'il y a encore de la dignité, du *thymos*, sans facteur risque ?

Est-ce que au contraire - ce serait une hypothèse plus positive - la fin de cette lutte séculaire entre maître et esclave nous permettrait de déboucher sur autre chose ? C'est-à-dire que nous aurions enfin la possibilité grâce à l'isothymie de sortir du rapport de force, ou en tout cas d'entrer dans une autre forme de rapport de force et donc d'aller plus loin... Où ? Ça reste à voir. Et à quel prix ? Parce que si nous ne sommes plus les esclaves de maîtres déterminés, peut-être serions-nous alors les esclaves d'un processus, d'une dynamique, qui nous dépasse non seulement comme individus mais qui nous dépasse aussi comme collectivité. À ce moment-là le dernier homme dont parle Fukuyama (terme qui deviendrait tout à fait adéquat), au lieu d'être l'homme d'une humanité qui satisfait à sa dignité, à son *thymos*, serait peut-être celui qui, dans l'indifférentiation où le place l'État libéral démocratique, n'est reconnu que comme abstraction et non pas dans sa spécificité, dans son génie particulier. D'une part on charge l'individu d'une responsabilité qu'il ne peut pas tenir (pensons ici à la responsabilité que signifie l'exercice de la citoyenneté : si on y réfléchit deux secondes on peut se demander si nous sommes réellement en mesure d'exercer notre travail de citoyen, lequel effectivement débouche sur de très grandes exigences qu'il n'est pas sûr que nous puissions remplir). D'autre part, sous le poids

de cette responsabilité, il est aussi anéanti, ou en tout cas réduit, limité, par cette indifférentiation à laquelle conduit l'égalité formelle de nos régimes.

Alors, est-ce qu'on peut se contenter d'une reconnaissance universelle égalitaire ? Fukuyama lui-même est finalement très ambigu dans son livre ; même s'il termine par une note optimiste, il y fait quand même des constatations terribles, par exemple celle-ci : « En Occident la civilisation de consommation amène les gens à se compromettre journallement avec eux-mêmes. ». Alors si c'est le cas, c'est qu'il y a vraiment là un problème fondamental que la démocratie ne permet pas de résoudre.

Autre question, on pourrait se demander aussi si un monde entièrement pacifié, ou régulé par la procédure judiciaire, serait encore un monde vivant. Par ailleurs on voit bien que la réalisation de l'égalité formelle (car on peut considérer l'égalité formelle comme réalisée) laisse entière la question de la justice, la question de la dignité ; ce qui peut nous amener à penser qu'au fond les slogans de la Révolution française, liberté-égalité-fraternité, ne sont plus que des écrans qui nous masquent ce que nous aurions à inventer pour aller ailleurs. Alors est-ce qu'il y a d'autres concepts qui nous permettraient de faire ressortir l'état des choses, et qui peut-être aussi nous mèneraient ailleurs ? Par exemple le concept de disponibilité, par exemple le concept de gratuité, etc. Je m'arrête ici, sur ces questions.

Ivan Maffezzini : Je crois avec Thierry que "liberté-égalité-fraternité" ne sont que des écrans, ou, si l'on emploie d'autres termes, des habits trop étroits. Certains préfèrent "travail-famille-patrie", mais là je me sens encore plus à l'étroit. Si je pense "surface et profondeur", je me sens plus à l'aise : les pantalons sont moins serrés et le veston tombe mieux. Surface et profondeur, il y a sûrement quelque chose d'intéressant là-dedans et pas seulement au premier niveau. Pourquoi ? Parce que cela laisse loin le dilemme liberté / nécessité. Dilemme qui n'a jamais été résolu et qu'il serait prétentieux de vouloir résoudre avec une si jeune conceptualisation — elle n'a guère que deux mille ans. Que la liberté ne soit pas là quand on pourrait en profiter et qu'elle soit là quand on ne « sait » pas en profiter est une lapalissade, une lapalissade sur laquelle psychanalystes et hommes de culture-hommes de pouvoir construisent leur maisonnette. Mais pour sortir de ce pseudo état de confusion, j'aimerais revenir à l'image finale du livre de Fukuyama. Il s'agit en fait d'une allégorie : un convoi de chariots circule, disons aux États-Unis, et essaie de rejoindre un lieu idéal, disons la Californie. Je crois que cette allégorie est très importante de deux points de vue : d'abord parce que la pensée allégorique a quelque chose à enseigner à la pensée conceptuelle et ensuite parce que, dans celle qui nous occupe, on peut trouver une ouverture intéressante pour le discours sur la démocratie. En soi, l'allégorie de Fukuyama est beaucoup plus importante que sa pensée conceptuelle, car là son ouverture est étonnante et riche.

De tous ces chariots, certains décident qu'ils sont arrivés et qu'ils s'arrêtent, d'autres qu'ils ne sont pas encore arrivés et qu'ils continuent, d'autres encore tombent dans un ravin - naturellement la Bosnie se trouve parmi ces derniers. Je ne crois pas que Fukuyama soit naïf et optimiste au point de dire qu'il n'y aura plus de

Bosnie, ou qu'il n'y aura plus de Auschwitz. Il sait qu'il y en aura. Ce qu'il veut nous dire, c'est : «Est-ce que théoriquement, est-ce que conceptuellement, on a un projet qui va au-delà de là où nous sommes maintenant ?». Si je reprends son allégorie, je crois qu'en effet, si on arrive avec notre convoi dans une plaine fantastique de la Californie, on se dit «comme c'est beau», on s'y arrête et on fonde une ville. Maintenant le vrai problème c'est de savoir pourquoi on fonde une ville. Et là d'après moi on n'a pas de liberté : on fonde une ville parce que l'histoire de l'Occident nous amène à fonder une ville. On est libre de la fonder ici ou là ; on est peut-être libre d'y construire des gratte-ciel ou des bungalows. Mais on est assez peu libres sur le fait qu'on doive fonder une ville. Et même dans le cas de ceux qui ne veulent pas fonder une ville mais proposent de monter un campement et de rester nomades, il s'agit selon moi d'une fuite qui est encore complètement conditionnée par le fait qu'on doive fonder une ville. Mais il y a quelque chose d'encore plus fort que la ville, et c'est le chariot. Le chariot a des roues, pour moi les roues symbolisent la technique. Si je suis dans mon chariot et que j'arrive dans cette plaine-là, même si je décide de fonder ma ville, je regarderai les roues de mon chariot et je me demanderai pourquoi je ne bouge pas. Cette question naturellement n'est pas mienne en tant que sujet, elle est mienne en tant que je suis le représentant de la culture occidentale, lequel, quand il voit des roues, pense qu'elles doivent rouler. Mon conditionnement est tel que je n'ai aucune liberté sinon celle de me situer dans le discours "les roues sont là pour rouler". Donc, en suivant Fukuyama, il est clair que je décide de fonder une ville, de m'y établir et d'y construire mon monde idéal... ou il est clair que, si mécontent je décide de m'en aller, tout est déjà inscrit dans le fait que j'ai un chariot. Maintenant, il y a le problème de savoir pourquoi j'ai des chariots. Je crois que les chariots on ne peut pas les choisir, ils sont là, nous ont été donnés par quelques milliers d'années d'histoire occidentale, et quelques milliards d'années de la vie. Je crois que la technique, elle est là, elle exerce une poussée qui nous oblige à prendre des sentiers qu'on juge peut-être personnels, cela du point de vue aussi des sociétés, mais qui ne le sont pas. En disant cela, une autre réflexion qui me vient à l'esprit c'est : est-ce qu'il y a vraiment une opposition entre la pensée allégorique (voir la Bosnie comme un chariot qui tombe dans un ravin) et la pensée conceptuelle qui essaie de déduire, ou d'induire, ou de subsumer sous un concept ce qui se passe dans une analyse plus rationnelle ? Je ne crois pas. Je crois que pour parler de démocratie, il faudrait marier une pensée allégorique à une pensée conceptuelle pour créer quelque chose qui nous permette de sortir d'une impasse, l'impasse à laquelle on est arrivés au nom de petites choses qui se sont passées il y a deux-trois mille ans. Si on dit : «Je veux aller au-delà de la démocratie», la question est mal posée, dans le sens que si je le dis, je pose déjà qu'il y a mieux que la démocratie. Je me mets déjà dans l'état de ceux qui disent qu'il faut bouger le chariot pour aller au-delà de la plaine dans laquelle on se trouve. Je le répète, je crois qu'il faut renverser quelque chose, et accepter la démocratie telle qu'elle est. Il faut accepter le fait que dans tout ce qui existe il y a un sens et que donc le sens est inhérent à l'événement, qu'il n'y a pas de transcendance du sens par

rapport à l'événement ; c'est il me semble la seule façon de sortir de l'impasse. Peut-être que j'emploie ces termes d'une manière qui n'est pas très philosophique. Ce que je veux dire c'est que dans l'instant même où je vous parle, il n'y a pas quelque chose qui est au-delà de moi et qui donne une signification à ce que je dis : je suis complètement dans mon discours. Et je crois que cette acceptation qu'il n'y a pas de sens au-delà de l'acte, qu'il soit acte de penser ou acte physique, est un élément qui devrait nous permettre de réfléchir beaucoup... naturellement avec le danger de retourner à un biologisme, c'est-à-dire à l'idée qu'on est complètement piloté par notre biologie ou notre physiologie... mais je crois que la sortie de cette impasse pourrait être dans une vision de la biologie et de la physiologie comme étant déjà, elles, culturelles, et à la limite comme étant allégoriques elles aussi.

Jacques Mascotto : Il y a beaucoup de bêtises dans le livre de Fukuyama. Je ne sais pas si je vais répondre à quelques-uns de vos cauchemars, mais pour moi c'est tout à fait clair. S'il y a une chose que la dialectique nous a apprise c'est que lorsqu'on fait un pronostic c'est en autant qu'on puisse repérer une contradiction. Si on ne repère pas de contradiction dans un processus, on ne peut pas faire un pronostic sur le devenir de ce processus. Et il y a contradiction de la démocratie dans le capitalisme. Conséquemment on peut en prévoir le crépuscule au même titre que celui du socialisme. C'est pour dire que du point de vue de la loi logique la défaite du socialisme n'implique pas la victoire pérenne et éternelle du capitalisme. Avant de parler de cette contradiction du capitalisme et de la démocratie, qui nous autorise à en situer le devenir et en quelque sorte le temps historique compté, je voudrais attirer l'attention sur un problème politique, un défaut majeur du bouquin de Fukuyama, c'est qu'il considère le déclin de l'URSS et du socialisme réel sur la stance de l'économie politique, alors que la signification du duum-virat URSS-États-Unis est d'abord militaire. L'URSS, malgré la défaite du socialisme, est le seul pays (on peut aujourd'hui parler de la Russie) capable de défaire les États-Unis. Il n'y a pas un autre pays sur la terre qui est capable de défaire les États-Unis du point de vue militaire, c'est-à-dire nucléaire. Alors, d'une part il est quand même fou de considérer que les Russes sont des "cons" et qu'ils vont laisser tomber leur appareil nucléaire et militaire ; et d'autre part cette défaite du socialisme, il faut l'aborder dans le cadre de la convergence nucléaire absolue des États du nord, c'est-à-dire du duum-virat URSS-États-Unis contre les pays du sud. C'est-à-dire que l'intérêt majeur de l'URSS, avec quelques démocraties réelles, c'est de garder cette invincibilité planétaire avec les États-Unis ; ce sont les deux seuls pays qui sont invincibles par rapport à tous les autres pays de la planète. C'est la seule fois que cela arrive dans l'histoire : dans toute l'histoire de l'humanité il n'y a aucun pays qui a été invincible par rapport à un autre. Or les États-Unis sont invincibles par rapport à l'URSS et réciproquement, à moins de destruction mutuelle. Ce qui veut dire que le fameux conflit est-ouest n'a rien à voir du point de vue de la contradiction par rapport au conflit nord-sud : il y a une contradiction bien plus importante entre le nord et le sud qu'entre l'URSS et les États-Unis. Ça veut dire

qu'il y a une convergence fondamentale entre l'appareil militaire, l'appareil technique, technologique, la technique... et les pays du sud qui en sont dépourvus. Du moins ceux-ci sont dépourvus du rapport de force dans le cadre de l'appareil scientifique et technique. On s'aperçoit donc que l'écroulement du socialisme n'a rien à voir avec une victoire du capitalisme mais a à voir avec la conscience que la Russie a prise que si elle menait le genre d'économie politique qui était mené elle n'avait plus la possibilité de maintenir à un niveau d'invincibilité l'appareil technique et scientifique, c'est-à-dire nucléaire. Conséquemment, ce n'est pas de la victoire du capitalisme dont il est question ici, c'est de la capacité de l'appareil technique et scientifique. Maintenant, on s'aperçoit qu'il y a une convergence profonde dans les pays du nord, que le vrai conflit il est nord-sud et non pas est-ouest, et que le fameux conflit est-ouest a été une raison idéologique qui a permis la propulsion, qui a permis l'accélération de l'appareil techno-scientifique en Occident... maintenant que cela est réalisé la vraie contradiction est ailleurs : nord et sud. Il n'y a rien qui vous dise que le nord va devoir garder la démocratie réelle actuelle face aux pays du sud qui tapent à la porte. Rappelez-vous que quand il y a eu la guerre d'Irak, la guerre du Golfe, l'URSS n'était pas dans l'état de crise économique où elle se retrouve maintenant, et il faut se dire que la guerre du Golfe aurait été impossible sans le consentement de Gorbatchev et de l'armée soviétique. Il faut donc réfléchir à ce caractère de la contradiction entre le nord et le sud ; c'est une partie considérable de la planète qui frappe aux portes de l'Occident et que l'Occident essaie de plus en plus de réduire à la misère, à l'extermination et à l'extinction. Car il s'agit précisément de cette contradiction du capitalisme (et là je renvoie au fait que la supériorité du capitalisme est qu'il est capable, plus que le socialisme, d'exploiter le travail vivant, et donc qu'il est à un certain moment davantage capable d'assurer la victoire de l'appareil scientifique et technique) : la victoire de l'appareil scientifique et technique a cette contradiction qu'elle se retourne contre le capitalisme. Parce que le capitalisme, pour assurer maintenant qu'il est seul ce développement de l'appareil scientifique et technique, est obligé d'exploiter la terre, est obligé de l'empoisonner, est obligé d'épuiser les ressources ; et ces limites, énergétiques, naturelles, écologiques, font en sorte que le capitalisme, s'il veut continuer comme capitalisme, est obligé de ruiner l'instrument sur lequel il repose, l'appareil scientifique et technique. Donc logiquement le capitalisme est obligé de s'effacer devant l'appareil technique et scientifique, avec lesquels lui-même s'est développé. Maintenant, s'il veut se développer comme capitalisme il est obligé de ruiner les bases naturelles et écologiques de son instrument, l'appareil techno-scientifique, lequel est précisément au bout de la contradiction du capitalisme. De la même façon, l'alliance de la démocratie et du capitalisme a fait en sorte que le développement du capitalisme accentue la contradiction de la démocratie, laquelle contradiction est que la démocratie doit adopter des lois anti-démocratiques. Par exemple en Italie il y a deux ans on a voté une loi selon laquelle on ne peut condamner les hommes d'État pour des actes anti-démocratiques si le tribunal juge qu'ils ont agi pour la raison d'État. Ce qui veut dire que plus l'association entre

capitalisme et démocratie va se renforcer, plus la démocratie va avoir des tendances anti-démocratiques. De la même façon le capitalisme doit dépasser sa propre logique capitaliste s'il veut préserver les ressources de l'appareil technique, cet appareil précisément dont l'hégémonie lui assure sa propre hégémonie sur la planète. Ça c'est une contradiction. Il est donc faux de dire que le capitalisme a obtenu la victoire sur le socialisme, et il est faux de dire que nous vivons à la fin de l'histoire, parce que les maîtres ce sont les pays du nord et les esclaves ce sont les pays du sud. Tout le discours de Fukuyama est nul et non avenu si on tient compte précisément de cette question de l'appareil technique, de l'invincibilité, et de cette convergence qu'il y a entre l'URSS et les pays du nord. Maintenant il n'est pas dit qu'une fois l'URSS remodelée sur la base de la C.E.I., de la Russie, etc., une fois qu'elle aurait réassuré son hégémonie - son duum-virat pour l'instant - avec l'appareil technique, que dans l'avenir l'URSS emprunterait un tour capitaliste. Et en ce qui concerne la démocratie, celle-ci n'est pas venue par sa propre logique en Europe, en 1945 il n'y a pas beaucoup de pays démocratiques dans le monde ; ce n'est pas une logique du *thymos* qui a assuré la démocratie face au nazisme mais les dix millions de morts à Stalingrad, et s'il n'y avait pas eu deux bombes atomiques sur le Japon il n'est pas évident qu'il y aurait eu démocratie au Japon. Encore une fois, que ce soit du point de vue militaire ou du point de vue technique, on voit l'importance qu'il y a dans ce rapport à la démocratie, et non pas une logique intrinsèque de la démocratie.

Olivier : J'ai trouvé le livre très intelligent, très intéressant, mais je dirais qu'il y a un problème, c'est le point de départ. Une fois qu'on concède à Fukuyama son point de départ on est pris avec un raisonnement qui est très cohérent (malgré quelques moments où on peut être en désaccord, où on pourrait le chicaner sur quelques détails). Il me semble qu'il faut vraiment partir du point de départ, de la thèse telle qu'elle est proposée. Si on prend la thèse centrale du livre, qui est la même que celle de l'article, elle se décompose en trois hypothèses. D'abord Fukuyama nous dit qu'il y a une fin de l'histoire. Deuxièmement il nous dit que la fin de l'histoire s'incarne dans un système politique particulier. Troisièmement il nous dit que la démocratie libérale est ce système politique. Le premier postulat qu'il y a une fin de l'histoire, si on l'interprète en lui donnant le sens philosophique qu'il veut lui donner, je dirais qu'il rejoint une de nos thèses - sauf qu'il ne la pousse pas de façon assez radicale, et c'est là tout le défaut fondamental du livre. C'est-à-dire : s'il y a une fin de l'histoire ça veut dire qu'il y a une fin de l'historicité, et s'il y a une fin de l'historicité cela veut dire qu'il y a une fin de la suprématie du politique comme modalité d'intégration et de reproduction des pratiques sociales. Tout au long du livre, si vous en refaites la lecture à partir de ce point-là, vous allez voir comment ça fausse systématiquement la discussion de Fukuyama par rapport à tous les problèmes. Alors, la première thèse, qu'il y a une fin de l'histoire : oui effectivement, comme le montre Fukuyama, Hegel avant Kojève pose la question, et c'est une question qu'on pose traditionnellement en philosophie depuis Saint-

Augustin. S'il y a une fin de l'historicité ça rejoint notre problématique à nous, du groupe. Mais là où il y a problème (problème qui est un peu mentionné par Jacques dans son intervention) c'est que Fukuyama fait comme si le triomphe politique de la démocratie libérale signifiait pour l'éternité le triomphe de la démocratie libérale ; il fait comme si en fait ça avait autant d'importance qu'en 1776, qu'en 1789. Je dirais que tout le discours après ça (qui est intelligent, Fukuyama est quelqu'un qui visiblement connaît bien la situation politique internationale), est faussé par son présupposé de politicologue. C'est-à-dire que Fukuyama n'assume pas jusqu'au bout la thèse d'une fin de la modernité. Il dit qu'il y a une fin de l'historicité, mais qu'il n'y a pas de fin de la modernité... (la preuve c'est que le problème politique continue à se poser et qu'il est fondamental) mais plus que ça, que dans le mécanisme formel "un citoyen : un vote", gît la réalisation de la fin de l'histoire. Ce qu'Hegel n'a jamais dit. Ce que Kojève fait dire à Hegel déjà, avec une interprétation relativement unilatérale. Mais Hegel ne l'a jamais dit. On peut prendre la *Phénoménologie de l'esprit*, il n'y a pas un passage dans le dernier chapitre où Hegel prononce ces mots "fin de l'histoire", je l'ai déjà fait remarquer au printemps quand on discutait de cette question-là. Ça c'est l'interprétation kojévienne. Qu'il y ait par ailleurs chez Hegel une certitude politique, dans les années 1810-1830, à la fin de sa vie, certitude qui est que la Révolution française est un phénomène irréversible, c'est certain. Mais il n'a jamais dit que le système "un homme-une voix" réaliserait la fin de l'histoire. D'ailleurs Fukuyama le reconnaît lui-même quelque part, quand il discute un peu précisément la thèse de Hegel. Alors je dirais que déjà au niveau de la deuxième hypothèse de Fukuyama il y a un problème. C'est-à-dire qu'on peut très bien penser la fin de l'histoire, la fin de l'historicité, sans penser qu'elle s'incarne dans un système politique particulier, mais comme laissant place à une multiplicité (coupé) (...) sur un plan politique mais sur un plan culturel, sur un plan spirituel, et je pense que c'est dans ce sens-là d'abord que Hegel l'entendait. Je reviendrai peut-être plus tard dans la discussion sur comment ce problème crucial, le point de départ de Fukuyama, fait dévier après toute la discussion. Mais je prendrai juste un exemple maintenant de ce que je viens d'avancer. Dans l'introduction du livre, Fukuyama dit : «Les problèmes sociaux que nous connaissons dans les systèmes occidentaux proviennent de l'inachèvement de la démocratie libérale et de l'inachèvement de la réalisation de ses principes». A mon sens c'est une absurdité. C'est-à-dire que c'est un exemple de la façon dont toute la discussion après ça va être faussée, puisqu'à chaque fois qu'il va discuter d'un problème (et comme Thierry a dit, on peut reconnaître quand même à Fukuyama qu'il a le courage d'affronter les problèmes qui se posent à la société occidentale) Fukuyama va essayer de le reposer comme un problème d'inachèvement. Alors que le vote tous les cinq ans, le fait de mettre un papier dans l'urne (pour reprendre un argument que j'avais déjà avancé dans le séminaire d'autres années), c'est un geste qui est tellement disproportionné par rapport à la masse des problèmes sociaux que nous avons à résoudre et à la masse des problèmes qui sont effectivement résolus par le pouvoir technocratique... C'est mal poser la question que de dire que tous les

problèmes sociaux, le problème de l'insertion des jeunes, le problème de l'exclusion des sans-abris, en passant par le problème de la drogue, c'est juste le fait d'un inachèvement de la démocratie libérale. C'est une aberration que de dire ça pour un sociologue. Que le politicologue s'illusionne sur le phénomène on peut le comprendre, mais pour le sociologue c'est une aberration. Deuxième exemple où le problème est mal posé - et toute la fin du livre de Fukuyama montre que c'est toujours la même question qui est envisagée d'une mauvaise manière : Quand Fukuyama s'attaque dans la dernière partie de son ouvrage aux maux fondamentaux de la société occidentale, il dit qu'il y a deux maux fondamentaux, d'une part la tendance à l'isothymie, d'autre part la tendance à la mégalthymie, et il étudie la façon dont le système social occidental "deal" avec ces deux problèmes. (L'isothymie c'est ce qu'on appelle nous ici la dégradation du droit à l'universalisme typiquement moderne en une multiplication des revendications de droits à caractère particulariste. Alors la question est abordée de front par Fukuyama dans sa discussion.) Et de l'autre côté il dit (il reprend la problématique nietzschéenne), que de toute façon si on est honnête, si on veut discuter le problème jusqu'au bout, il faut poser la question que Thierry a posée : Qu'est-ce que ça veut dire une démocratie égalitaire, est-ce que c'est le "boutte du boutte" en termes de civilisation, est-ce que ça n'entraîne pas au fond une pénalisation des gens qui ont un *thymos* un peu plus développé ? Fukuyama trouve une solution, pour ceux qui ont un *thymos* hyper développé, un désir de reconnaissance infini : il y a une solution dans la volonté de suprématie à caractère sportif. Il prend le même exemple que Kojève en disant qu'à la fin de l'histoire il y a finalement une solution culturelle au problème de la reconnaissance : puisqu'il y a encore des gens qui veulent être les meilleurs, ils vont trouver un dérivatif dans le sport, dans l'art, dans l'art du thé, etc. Alors à mon avis on masque les problèmes en raisonnant comme ça, on ne voit pas qu'aussi bien l'inflation d'isothymie que l'inflation de mégalthymie sont enracinées dans un problème crucial qui est très bien vu par Durkheim, qui est très bien vu en sociologie et qui est un problème classique, celui de l'anomie. C'est-à-dire qu'on ne voit pas qu'au fond ça relève d'un même problème, celui de la création de normes culturelles qui imposent des limites à l'attente de la satisfaction de la part de l'individu. Ce problème-là, nous sociologues sommes obligés de l'affronter constamment, non seulement parce que Durkheim nous le signale en 1897 dans son oeuvre majeure qui est *Le suicide*, mais parce que depuis quatre-vingts ans tous les grands sociologues se sont butés à ce problème de l'anomie, qui est peut-être le problème beaucoup plus crucial, et qui peut seul en fait permettre de discuter sérieusement des exemples d'isothymie ou d'inflation de mégalthymie. Ce sont les remarques que je voulais faire pour entamer la discussion.

Michel : Je m'étais un peu préparé pour mon intervention, et j'ai abouti à un texte inachevé relativement long, dans lequel j'ai déjà identifié une certaine hiérarchie de problèmes. Je ne pourrai pas les traiter tous systématiquement, mais je vais essayer de procéder en trois étapes, et de me limiter dans cette première intervention à la

première étape. J'aurai certainement l'occasion de revenir sur les points suivants ensuite. Alors le premier niveau auquel je voudrais me placer pour faire une critique de Fukuyama (je regrette un peu de commencer par là parce que ça ne me permettra pas de répondre directement aux questions qui ont été posées, mais ça me paraît essentiel) est celui de la cohérence d'ensemble du discours de Fukuyama. Je me permets de faire un petit résumé, mais en interprétant un peu philosophiquement. Fukuyama pose le problème de la fin de l'histoire. La première remarque que je ferai c'est que le problème de la fin de l'histoire n'a strictement aucune signification dans une perspective empirique. Dans une perspective empirique il est absolument évident que tout ce qui se passe, tant qu'il se passe quelque chose, cela peut être appelé de l'histoire. Le problème de la fin de l'histoire, le fond même de la thèse soutenue par Fukuyama, n'a de sens que dans une perspective idéaliste (comme il le dit lui-même avec insistance tout au début de son livre, et déjà au début de son article, et enfin surtout dans un deuxième petit article qu'il avait fait la même année que le premier article pour répondre à ses critiques). Pour parler de "fin de l'histoire", il faut postuler (je n'entre pas dans les détails pour le moment, on pourra y revenir après) que l'histoire a un sens, une signification, qu'elle est orientée vers un terme, lequel oriente à son tour l'histoire vers un accomplissement qui est définissable. Je pense que tout le monde va m'accorder cela pour le moment. Deuxièmement, Fukuyama s'appuie sur une philosophie ou sur des philosophies qui justifient un tel point de vue, qui justifient le concept même de fin de l'histoire. Essentiellement il va s'appuyer, comme on l'a dit, sur Kojève ; mais en réalité (c'est plus clair d'ailleurs dans le livre que dans le petit article, c'est normal parce qu'il avait quatre-cent pages pour expliquer ce qu'il voulait dire dans le livre tandis que l'article est d'une douzaine de pages), tout en se référant à Kojève qui lui-même se réfère à Hegel, Fukuyama mélange passablement les références philosophiques qui lui permettent d'étayer dans un premier temps cette position idéaliste, laquelle est le fondement exigé d'une thèse de la fin de l'histoire. Alors je vais voir un peu les dérapages qu'il fait dans ses références philosophiques, pour aboutir en fin de trajectoire à la pure et simple négation de la thèse idéaliste initiale. En gros je veux essayer de montrer que nominalement, à travers Kojève, on se réfère à Hegel, mais qu'en réalité c'est déjà un Hegel qui a été prédéfini par une question kantienne, et qu'en fin de compte le contenu de l'exigence normative idéaliste qui justifie la fin de l'histoire est entièrement emprunté, dans un premier temps à la conception lockéenne des sociétés modernes, et dans un deuxième temps à tous les préjugés que lui, Fukuyama, en tant qu'Américain, peut avoir sur la valeur, la justice, l'efficacité, au fond sur la suprématie de fait de la société libérale démocratique américaine (en partie des sociétés européennes de l'Ouest) dans le monde actuel. Et donc je veux montrer qu'il y a là un abandon progressif mais absolument radical du point de départ qui permettrait de donner un sens à la thèse de la fin de l'histoire. Il me semble que si j'arrive à montrer ça... on pourra dire tout simplement qu'on est en face d'une thèse qui ne veut rien dire. Ça ne signifie pas qu'elle ne pose pas des problèmes, alors, dans un deuxième temps, il faudra

examiner le genre de problèmes qui sont néanmoins évoqués par Fukuyama, et discuter éventuellement des alternatives qu'il y aurait à l'état de fait qu'il présente comme inéluctable. Mais ce n'est pas seulement à l'acceptation qu'il aboutit, c'est à un déni de signification concernant la recherche même d'alternatives. Et dans un troisième temps je pense qu'on pourrait examiner, à un niveau alors plus particulier, un certain nombre de remarques et de jugements qu'il fait, et dans lesquels éclatent de manière assez visible tous les parti-pris idéologiques qui sont les siens.

Alors je reviens sur le premier point, à savoir qu'il y a une critique philosophique à faire de l'appui que Fukuyama vient chercher pour sa thèse dans la philosophie, et en dehors duquel cette thèse n'existe pas comme thèse, c'est-à-dire est insignifiante - parce que tout le monde est d'accord qu'il va continuer à y avoir une continuation de la vie, du mouvement historique, du changement social, etc., et donc que cela ne s'appellera pas la "fin de l'histoire", mais la "continuation du mouvement"... Et pour le deuxième point, je ferai une critique proprement sociologique du type de société qu'il présente comme réalisant cette fin de l'histoire. Là je me contenterai de dire (et probablement que je ne développerai pas ce point, surtout pas ici parce que le thème est bien connu de nous) que quand on parle de société libérale et démocratique, quand on parle de société des droits de l'homme, quand on parle de société de la reconnaissance de l'égalité de tous devant la loi, etc., on parle d'une idée, d'une idée qui a été une idée rectrice ou directrice de la modernité, alors que ça fait au moins cinquante ans que la réalité est devenue complètement différente, et que les sociétés concrètes qui réaliseraient l'idée, se sont complètement détachées de cette idée, dans leur logique même de développement. Là on entrerait dans le thème, qui nous est familier à nous, du passage ou de la transition de la modernité à la postmodernité ; et la critique que je ferais à Fukuyama, c'est de se référer de manière idéaliste à un modèle dont la justification correspond à la modernité, alors que la réalité est devenue totalement différente. Et le troisième point, qu'une fois encore je n'aborderai probablement pas, ce serait de réfléchir sur la nature des contradictions qui existent encore à l'intérieur de cette réalité qui est escamotée par Fukuyama dans toute sa démarche, c'est-à-dire la réalité postmoderne contemporaine. Et là je rejoindrais des remarques qui viennent d'être faites par Jacques Mascotto... quitte éventuellement à ne pas parler de contradiction, à changer de mot et à parler plutôt d'impasse ou d'aporie, pour tenir compte des changements qui sont intervenus, entre la modernité et aujourd'hui, dans la manière même de formuler les problèmes ; pour tenir compte en particulier du fait que c'était un caractère formel de la modernité que d'énoncer les problèmes de la société en termes politiques, ce qui veut dire aussi en termes de principes, ce qui veut dire encore en termes réflexifs, ce qui veut dire enfin aussi en termes toujours virtuellement conflictuels... alors que c'est devenu un caractère fondamental de nos sociétés que de poser les problèmes en termes de *problem solving* , où donc il n'y a pas de contradictions, mais seulement des conditions factuelles et une solution technique, le réel problème devenant alors celui de l'incompatibilité éventuelle de toutes les solutions, soit structurellement ou dynamiquement, soit à long terme -

mais cela est alors, par définition, projeté hors de vue des mécanismes et procédures concrets de "résolution de problème" et de "règlement de conflit". Alors à ce moment-là, par respect pour les concepts, on ne devrait plus parler de contradiction dans les sociétés postmodernes ou dans la société contemporaine, mais simplement réfléchir sur la nature de l'impasse dans laquelle ces sociétés se sont engagées. Là, encore une fois, je pourrais intégrer dans la réponse des remarques qui ont été faites par Jacques. Je reviens maintenant sur le premier point, c'est-à-dire sur l'erreur d'interprétation que Fukuyama commet à l'égard de Hegel, et qui n'est d'ailleurs pas vraiment une erreur, mais un tour de passe-passe purement rhétorique, où Fukuyama, partant d'une référence nominale à Hegel, faite à travers Kojève, aboutit finalement à défendre les conceptions de Locke, c'est-à-dire précisément celles auxquelles Hegel s'opposait de la manière la plus radicale. Je veux simplement faire remarquer que s'il s'appuyait uniquement sur Kant, il ne pourrait d'aucune façon aboutir à une thèse de la fin de l'histoire, et ceci parce que l'idéalisme formel de type kantien permet bien de fixer a priori un horizon de sens, ou disons une étoile fixe dans laquelle serait marquée la directionnalité nécessaire de l'histoire, mais ne permet en aucune manière de parler d'un moment quelconque de réalisation de cette histoire, et donc aussi en aucune manière de parler d'un achèvement déjà réalisé à un moment donné de l'histoire. La référence qui serait faite directement à Kant ne permettrait donc pas de justifier la thèse. Or, le premier défaut structurel ou logique de la démarche de Fukuyama, c'est de poser dès le départ le problème en termes kantien - tout au début, il cite l'opuscule sur la paix universelle, et en même temps l'opuscule kantien sur l'histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique. Et il prétend que dans cet opuscule Kant ne fait qu'indiquer le projet d'une philosophie de l'histoire à laquelle Hegel aurait répondu. Or il se trouve qu'Hegel ne répond pas du tout, dans toute son oeuvre, à la question kantienne ; il dépasse la question, il la reformule d'une manière tout autre. Alors il faudrait que je m'engage ici dans une interprétation de Hegel pour justifier ce point. Je ne peux pas développer une interprétation de Hegel, qui impliquerait peut-être déjà aussi une critique de l'interprétation kojévienne à laquelle se réfère Fukuyama, mais je veux au moins signaler un point qui me paraît fondamental et sur lequel on pourrait éventuellement revenir. Chez Hegel l'idée de liberté coïncide avec l'idée de droit, mais, à la différence de Kant et pour des raisons ontologiques fondamentales, il s'agit d'un droit qui est le résultat d'une production humaine collective et historique. Ceci s'oppose à l'idée kantienne d'une nature humaine universelle et invariable qui serait inscrite si on peut dire dans l'essence de chaque individu, et qui déterminerait a priori les conditions de réalisation, par chaque homme, de la perfection de sa nature. Simplement, le système kantien repose encore sur le postulat de Dieu et d'une nature humaine fixe, alors que le postulat hégélien est radicalement historique sur le plan ontologique. Mais cela ne signifie pas simplement que ce qui est fixé chez Kant comme éternel d'une certaine façon, au moins idéalement, va devenir historique chez Hegel, mais encore que le procès de réalisation historique chez Hegel ne peut être à ce moment-là qu'un procès collectif : c'est la totalité de la

communauté humaine qui est la condition de possibilité de l'existence du droit, et c'est dans l'existence d'un droit objectif dans lequel se concrétise la conscience de soi d'une communauté humaine que réside entièrement chez Hegel le phénomène de la reconnaissance, qui devient alors en tant que telle constitutive du droit (et pas seulement constatative ou déclarative). Or, à travers Kojève, Fukuyama va procéder à une réduction psychologique radicale de tout le thème de la reconnaissance. Et la grande preuve de cela, le grand indice, c'est que dans les deux tiers du livre on ne parle plus de reconnaissance, on ne parle plus que du *thymos*. Je veux faire encore une autre parenthèse sur l'interprétation du *thymos* platonicien par Fukuyama : D'abord il s'agit de psychologie, y compris chez Platon. Deuxièmement la manière dont Fukuyama se réfère au *thymos* de Platon, dans sa démonstration ou dans son argumentation, implique une distorsion fondamentale de toute l'analyse platonicienne de l'âme humaine - parce que celle-ci postule a priori une hiérarchie entre les trois dimensions de l'âme ; or cette hiérarchie disparaît complètement chez Fukuyama. Chez Platon la référence à la structure psychologique de l'âme humaine comporte trois termes, l'âme intellectuelle (le *logiston*), le *thymos*, et l'âme appétitive (le désir) ; chez Fukuyama ces trois termes sont réduits à deux, parce que la "raison" se trouve annexée au désir comme simple instrument de rationalisation de la satisfaction du désir, le niveau le plus élevé se trouvant ainsi rabaissé au statut de simple instrument du niveau inférieur - ce qui fait qu'il ne reste, à la place d'une hiérarchie pyramidale dont la raison est le lieu d'intégration unique, fondamental, comme chez Platon, plus que deux tendances psychologiques chez l'homme situées ontologiquement sur le même plan, l'une portée vers la satisfaction du désir, et l'autre orientée vers l'affirmation de soi. Et puis c'est l'affirmation de soi d'un individu singulier vis-à-vis d'autres individus singuliers, et c'est une satisfaction du désir dans laquelle la raison se réduit strictement à la raison instrumentale. Il n'y a même pas chez Fukuyama cette petite subtilité qui est encore présente chez Habermas et qui consiste à distinguer une raison instrumentale et une raison expressive ou communicationnelle : la raison se fond complètement dans l'instrumentalité économique chez Fukuyama. Ce que je veux retenir essentiellement ici, c'est qu'il y a une réduction radicalement psychologique du principe hégélien de la reconnaissance, qui est le fondement de toute l'argumentation de Fukuyama par ailleurs, et que chez ce dernier cette question de la reconnaissance traduit finalement une chose absolument banale, à savoir que les gens sont plus ou moins vaniteux, et qu'ils veulent plus ou moins être supérieurs aux autres... Et le sens entier, le fondement de l'histoire humaine, résideraient dans la manière dont ce problème-là est résolu ! C'est vraiment assez banal et un peu simpliste comme thèse. Et d'ailleurs il s'empêtre complètement là-dedans. Parce que d'un côté il met tout l'accent de sa démonstration sur ce dualisme entre le *thymos* et le désir rationalisé ; mais que de l'autre côté, lorsqu'il s'agit de reconnaître ensuite les formes de réalisation du *thymos*, hé bien il s'empêtre dans des distinctions tout arbitraires entre le bon *thymos* et le mauvais *thymos*, le *thymos* dangereux et le *thymos* supportable... Et, selon le point de vue d'un Américain contemporain, le mauvais

thymos c'est la religion, et c'est le nationalisme, et c'est tout ce dont tout le monde a dit que c'était mauvais dans la modernité contemporaine. Et le bon thymos, c'est celui qui va s'exercer dans le sport... et Olivier a oublié de le rappeler, surtout peut-être dans la compétition économique. Alors, comme c'est dans la compétition économique, le thymos, et donc la recherche de reconnaissance, va pouvoir encore subsister dans la démocratie libérale. C'est la preuve que le problème de la reconnaissance a disparu comme alternative de légitimation du système : il ne reste plus que la compétition économique et donc il ne reste plus que la satisfaction du désir, il ne reste plus que le plaisir animal de tout le monde qui est de vouloir en avoir plus que les autres... C'est le premier point que je voulais souligner : à savoir que finalement la thèse ne tient pas debout philosophiquement, alors que c'est seulement philosophiquement qu'elle pourrait avoir un sens. Je pourrais encore continuer, en reprenant les citations - qui sont assez drôles - qu'il fait de Locke et de Jefferson. Parce que quand il s'agit de repérer dans la réalité ce système qui réalise l'idéal, qui s'appelle le système libéral et démocratique, ou encore l'État universel et homogène, les seuls exemples qu'il trouve sont ceux de la société des États-Unis ; et quand il s'amuse, pour autant qu'il le fasse un peu, à la décrire, c'est dans des termes strictement lockéens qu'il le fait. Là Kant a disparu, Hegel a disparu, il ne reste plus que Locke. Or Locke est un empiriste psychologue. Et il est évident encore une fois, je refais le tour, qu'à partir de l'empirisme philosophique de Locke on ne peut fonder aucune espèce de théorie de la fin de l'histoire. C'est la fin de mon premier point.

Je ne veux pas entrer dans le deuxième, où il s'agirait de montrer (mais là vous êtes tous au courant des idées que je peux avoir là-dessus et qu'on est plusieurs à partager ici) qu'il existe un décalage absolument faramineux entre cette idée abstraite d'une société libérale et démocratique telle qu'elle a effectivement représenté le fil conducteur des luttes politiques et des réalisations politiques de la période proprement moderne et la réalité sociétale contemporaine. La modernité commence au 16e-17e siècle, elle a culminé dans la Révolution française et dans la Révolution américaine, et se prolonge partiellement jusqu'à maintenant. Mais à partir des révolutions française et américaine d'autres choses ont commencé à s'établir et sont devenues le fondement des conditions effectives de régulation de la pratique humaine dans nos sociétés. Ces conditions effectives, je les dis très rapidement, c'est la mise en place de grandes organisations sur la base de rapports de force, et sur la base, non pas de la réalisation des finalités idéales qui étaient encore le but, d'une certaine façon, des États proprement modernes, mais sur celle de la recherche de la réalisation d'objectifs purement pratiques, et par des moyens purement pragmatiques... C'est tout ce qu'on a appelé "le monde des organisations", "le monde des rapports de force", "le monde des décisions régulatrices ou ordonnatrices du réel". Et la seule image globale, synthétique, théorique qu'on peut par anticipation projeter comme une interprétation globale de ce régime de société, c'est celle que Niklas Luhmann donne dans sa théorie des systèmes (cf. *Political Theory in the Welfare State*, De Groot, New-York, Berlin, 1990). Alors, la

réalité c'est une société qui tend vers le système, et Fukuyama donne une justification de la fin de l'histoire en disant qu'on a réalisé la démocratie libérale. Ça n'a aucun rapport. Alors qu'est-ce qu'il reste de la démocratie libérale - j'entrerais là dans le troisième point mais je ne veux pas insister - hé bien il reste qu'effectivement dans les démocraties libérales les gens vont voter une fois tous les cinq ans, et qu'ils ont donc une certaine sanction négative à exercer sur des gouvernements dans lesquels ils continuent à se reconnaître un tout petit peu, pendant que les neuf dixièmes ou les quatre-vingt-dix-neuf centièmes de la réalité dans laquelle ils vivent sont déterminés par tout à fait autre chose que par ces gouvernements-là. Pendant que la réalité est définie par des décisions, par des rapports de force, par tout ce qu'on veut, mais pas par des lois, et que les lois ne sont que des ratifications de l'emprise d'administrations qui négocient avec d'autres partenaires sociaux, etc. Alors si on veut parler de la réalité, et savoir si il y a des contradictions ou s'il y a des impasses ou des apories, il faut commencer par regarder la réalité telle qu'un sociologue doit la voir, et non pas continuer à parler d'un mythe de philosophes des 17e, 18e et 19e siècles. Voilà. Je dois dire que c'est un livre qui m'a fâché.

Thierry Hentsch : Je suis content qu'il t'ait fâché.

Ivan Maffezzini : Je veux intervenir après Michel. Pour défendre Fukuyama (pas parce que je suis d'accord avec lui mais parce qu'il me permet de me poser des questions, et c'est ça qui m'intéresse, je voudrais souligner une chose : je ne crois pas que le livre de Fukuyama soit un livre qu'il faille lire de façon logique, conceptuelle. Je crois que Fukuyama est très proche de ce que dit votre groupe et que quelque part il vous dépasse (peut-être que j'exagère). Il faut, selon moi, lire Fukuyama à deux niveaux. Si vous voulez ma perception, Fukuyama est beaucoup plus de droite que ce qu'il y paraît. Je crois que Fukuyama est un penseur fasciste quelque part, mais que dans son livre il veut se montrer un penseur libéral. Pourquoi le fait-il ? Hé bien on sait quel est son métier, on sait le besoin qu'il a de publier un livre et on sait qu'il ne peut pas vraiment y dire ce qu'il pense. Si vous regardez comment il insiste sur certains côtés, si vous regardez le mécanisme d'écriture, et comment au fond il appuie certaines idées de Nietzsche - mais le Nietzsche de droite - vous voyez comment c'est un penseur de droite. Et c'est en tant que tel qu'il m'intéresse moi, pour voir s'il a quelque chose que je peux prendre en tant qu'homme qui se disait de gauche. On a parlé du sport, mais il est très ironique à ce sujet. J'ai lu le passage où il parle du sport et je me suis demandé si j'interprétais mal, mais je ne crois pas. Il cite Donald Trup - l'économiste - il cite un personnage fantastique que peut-être très peu de monde connaissent, c'est celui qui fait beaucoup de blagues, il est allé au premier (?), c'est un peu un ex-soixante-huitard - et Georges Bush. Et regardez ce qu'il dit : «Si difficile qu'il puisse être, à plus d'un titre, de devenir ces personnalités [on admet qu'il est très difficile de devenir comme Bush si on n'a pas d'argent] et malgré toute la reconnaissance que

ces gens obtiennent, leur vie n'est pas particulièrement ardue, et les causes qu'ils servent ne sont ni les plus sérieuses ni les plus justes.» Donc il est clair que lui, dans tout ce discours sur le sport etc, il se moque, il dit un peu qu'il faut chercher autre chose que la satisfaction du *thymos* dans les jeux olympiques, ou dans le jeu. Je crois qu'il y a des niveaux de lecture à faire qui sont différents de ceux de Michel. Par exemple il y a une scène très belle : il dit, vous êtes au restaurant et vous voyez votre meilleur ami avec son amante, avec une pute disons, pour être un peu plus dur. Vous ne dites rien. Vous voyez qu'il fume, vous vous insurgez, vous allez lui dire : «Pourquoi tu fumes dans un restaurant ?» Naturellement c'est une métaphore. Selon moi ce qu'il veut dire par elle c'est : indépendamment de la logique, socialement, dans le contexte des États-Unis, on est en train de vivre une vie que moi Fukuyama je juge inacceptable ; ce n'est pas le fait qu'on fume ou qu'on ne fume pas qui est important, c'est le fait que dans un lien d'amitié entre trois personnes, mon ami sa femme et moi, je dois être capable d'une réaction qui est différente de celle qu'on a pour la fumée. Donc il met sur un plan différent le fait qu'on fume, le droit à ne pas être dérangé par la fumée des autres, et quelque chose qui est bien plus important pour lui, qui n'est pas un droit mais qui est la nécessité d'intervenir en tant qu'individu dans une situation concrète objective et relativement aux liens humains que j'ai dans ma société. Le livre de Fukuyama est plein de choses de ce genre. Il faut le lui reconnaître, il fonde le problème sur un plan philosophique, et je pense que il a raison, même si il le fonde mal. C'est le premier point positif de ce livre-là. L'autre : d'après moi il ne croit pas à la fin de l'histoire dans le sens où on nous le présente, mais il l'emploie comme un élément pour soulever le fait que la société américaine - comme exemple occidental - est arrivée selon lui à une impasse parce qu'elle pose le mauvais problème. C'est ça qu'il nous dit : on se pose les mauvais problèmes (exactement comme Michel le dit), on est là-dedans, on continue à aller voter, on continue à croire que la parade politique, le parlementarisme, est l'élément qui nous permet d'avoir un pouvoir décisionnel dans nos sociétés... et il n'y a pas de pouvoir. Quand il insiste sur l'économie, il le fait de façon négative. Il dit : celui qui veut dans sa société lutter pour quelque chose, il est réduit à l'économie. Et il nous dit que pour lui ça c'est inacceptable. Mais il faut faire attention selon moi à ne pas surévaluer le discours que Fukuyama, en tant qu'employé du gouvernement américain, fait dans un bouquin qui doit être publié et doit lui permettre de faire carrière encore, par rapport à tout le discours beaucoup plus profond et qui est caché derrière toutes ces métaphores et ces analogies, lesquelles sont selon moi les piliers du livre. Je le défends parce qu'au fond il m'a permis, ou il nous a permis à Conjoncture, de démarrer un certain débat. Je vous invite quand même à réfléchir sur cet aspect-là de Fukuyama ; il lance beaucoup de pierres, il les lance conscient de les lancer, il fait un peu de remous, et il emploie quelquefois un outillage philosophique à la disposition de tout le monde - pas parce qu'il croit à ça profondément, mais parce qu'il en a besoin pour faire passer les idées de son bouquin... lesquelles sont selon moi beaucoup plus dangereuses que donc, le libéralisme et la démocratie, c'est-à-dire que c'est peut-être une pensée de

droite très très étroite.

Thierry Hentsch : Ça modifie peut-être un peu ce que je voulais dire. Les pierres qu'il lance, il les récupère assez bien, il faut dire. Dans le sens qu'à la fin du livre, à mon avis, il escamote tous les problèmes qu'il a essayé de poser. Il les escamote en montrant qu'au fond il n'y a rien de mieux que ce que nous avons. Finalement c'est quand même pour moi le sens de la fin, et je n'attache pas autant d'importance qu'Ivan à l'allégorie des chariots ; l'image ne me semble pas aussi riche que ça ; il s'agit plutôt d'un tour de passe-passe pour terminer un "truc" qui est en fait passablement contradictoire. Contradictoire parce que, effectivement, malgré toute la désorganisation, malgré tout l'abus philosophique qu'il peut y avoir dans le livre, Fukuyama pose par moment de bonnes questions, mais ces questions il s'empresse soit de les distordre soit de les oublier par la suite, pour ensuite dire que, bon, c'est quand même le meilleur des régimes possibles. Mais c'est ça que je trouve intéressant. Que ce soit vrai ou que ce soit faux, que ça camoufle une pensée plus violemment de droite, qui est en fait assez radicalement opposée à la démocratie - parce qu'il n'est pas exclu que ce soit là sa pensée profonde - pour moi finalement peu importe, parce que ce qui m'intéresse ce n'est pas la valeur du livre, c'est l'intérêt des questions que quelquefois il soulève malgré lui, même si c'est pour les oublier. Ce que j'aime bien dans ce livre - que par ailleurs je n'aime pas tellement globalement - c'est qu'il nous dit - et je trouve que c'est très provocant : «La démocratie ne peut rien donner de mieux.» Alors, toutes les critiques que tu as faites, Michel, sont parfaitement pertinentes, mais pour moi il n'en reste pas moins la question suivante, qui est une question qui dépasse de loin le propos de Fukuyama, mais à laquelle il peut introduire (d'autres pourraient peut-être y introduire mieux, ça je suis bien d'accord...) ; pour moi donc il y a vraiment quelque chose d'important là, parce que je crois qu'on ne pensera pas le présent ou l'avenir de la même façon suivant la manière dont on répond à cette question : en admettant qu'il y ait un projet des Lumières - parce qu'il y a en a peut-être plusieurs, parce qu'ils sont peut-être plus contradictoires qu'on ne veut bien le voir, etc.- est-ce que ce projet politique a dévié, par rapport à ses ambitions ? Il y a eu d'un côté, comme le dit Habermas, le projet inachevé de la modernité, et de l'autre la modernisation, ce que Heidegger appelle "l'ainsi-de-suite", c'est-à-dire ce qui s'est réellement produit, ou ce qui a complètement dévié... Si cela a dévié, est-ce par hasard, est-ce en trahison du projet des Lumières ? Ou - et c'est là l'autre terme de ma question - est-ce qu'au fond ce projet de la modernité ne pouvait pas donner autre chose ? En d'autres termes, est-ce qu'il n'est pas réalisé, ce projet ? Évidemment, si on répond qu'il est réalisé, à ce moment-là on pense le présent et l'avenir complètement différemment que si l'on répond qu'il n'est pas réalisé et qu'il faut le continuer. Parce que s'il faut le continuer, notre utopie est toujours là, et on peut toujours essayer de la poursuivre. Mais si cette utopie a donné ce qu'elle pouvait, alors quoi ?

Jacques Mascotto : Je voudrais répondre à d'autres choses. Métaphore pour

métaphore. Lorsqu'on va en Californie, on pourrait dire que c'est vers l'idéal le plus pur. Mais les chariots derrière la locomotive, ils ne vont pas vers la locomotive, ils vont vers la Californie, on est bien d'accord là-dessus... Même s'ils suivent la locomotive ils ne vont pas vers la locomotive. Donc il est fort possible que les chariots changent de locomotive en allant vers la Californie. Or la thèse du livre c'est que les chariots vont vers la locomotive, en allant vers la Californie.

Ivan Maffezzini : Moi je ne l'interprète pas comme ça...

Michel Freitag : Je veux répondre à Ivan. Je suis d'accord avec toi qu'il y a plusieurs niveaux d'interprétation possibles du livre, qu'il y a des niveaux dans le livre, et qu'on peut choisir celui où il touche à des problèmes qui sont des problèmes tout à fait réels, des problèmes qui nous touchent. Entre autres... là je continuerais peut-être sur la métaphore des chariots : telle que tu la lis, telle que tu nous la présentes, c'est effectivement une métaphore de la technique... mais qui elle, à son tour, n'est une réponse à rien. Je veux dire que c'est un problème qui doit être abordé d'une manière anthropologique. On n'a pas automatiquement à se résoudre à cette évidence que de toute façon, qu'on reste sur place ou que l'on continue à chercher encore à avancer, on est déterminé par le fait qu'il y a un chariot et que le chariot a des roues et que les roues symbolisent la technique... et donc que de toute façon on n'ira nulle part ailleurs que là où des roues peuvent nous mener. Disons, fin de l'histoire ou histoire encore en cours, d'un côté comme de l'autre ça n'a pas de sens de n'aller jamais que là où l'on est. Là, je veux bien que Fukuyama pose ce problème, je veux bien que ce soit un problème fondamental à l'époque de la technique, mais ce n'est pas une réponse au problème. Ta façon de l'interpréter anticipe trop peut-être une des deux réponses possibles, et court-circuite un petit peu trop une réflexion qu'on peut néanmoins faire encore, de l'intérieur d'une histoire qui reste encore problématique, sur la nature de la vie humaine, sur les fins de la vie humaine, sur les conditions de la vie sociale, sur l'existence de la justice, etc., sur tout ça qui reste encore en cours, et qui n'est pas encore déterminé de manière absolue par la forme de la roue ni par la forme du chariot. Mais je suis d'accord avec toi que c'est un problème qu'on peut poser à partir de Fukuyama. Maintenant, je crois que tu vas un peu trop loin en disant que c'est cela qui représente finalement, en même temps l'intention profonde du livre - pas subjectivement mais objectivement - et l'effet profond du livre, qui serait de nous faire réfléchir à ça, disons à l'aporie de la technique. Je pense quand même qu'il y a la thèse de la fin de l'histoire, qui est dans le titre et qui débouche simplement sur une alternative, avec la deuxième partie du titre ; et que le rapport entre la question posée dans la première partie et l'angoisse qui s'exprime dans la deuxième partie du titre, que ce lien est un lien purement cynique. Si je voulais résumer le livre d'une autre manière, je dirais que Fukuyama prend le thème philosophique qui permet de donner sens à l'expression "nous sommes arrivés à la fin de l'histoire", c'est-à-dire à la réalisation de l'essentiel de ce qui pouvait être pensé comme des idéaux humains,

idéaux par rapport auxquels une histoire a eu lieu, et donc "nous sommes arrivés dans le meilleur des mondes". Ensuite il ajoute immédiatement : «Mais il se pourrait bien que le meilleur des mondes soit un monde qui n'a aucune valeur et qui n'a aucun sens». On ne peut pas soutenir les deux choses en même temps. Parce que d'un côté ça veut dire qu'on ne peut plus rien faire, qu'on est arrivés au bout de toute la possibilité de désir d'agir... tout désir d'agir ne serait qu'une illusion... mais de l'autre on reconnaît qu'il y avait un désir d'agir dans le passé, en fonction duquel on peut décréter que maintenant on a abouti quelque part où l'action ne signifie plus rien. La deuxième partie de la proposition, c'est-à-dire "mais ce système, ce meilleur des mondes, est en même temps un monde sans valeur", signifie que si tel est le résultat de l'histoire, alors l'histoire n'avait pas de sens, et donc que la première partie de la proposition était inutile. Pourquoi alors ne pas dire cela directement, comme tant d'autres l'ont fait ? Il y a là un tour de passe-passe. Et qu'est-ce qui résulte de ce tour de passe-passe ? Quelles que soient les deux interprétations qu'on peut donner du meilleur des mondes, un monde sans valeur ou la réalisation de toutes les valeurs, il reste que dans les deux cas le résultat net est qu'"on ne peut rien faire". Et ce résultat net, il compte dans le livre, et il compte pour justifier une situation actuelle qui est l'impérialisme - pas au sens marxiste, disons l'impérialité du nord sur le sud, de la société occidentale sur les autres civilisations, de l'Amérique sur le tout. Ça c'est grave. A mon avis la thèse du livre c'est donc : on ne peut rien faire, la situation actuelle est définitive... soit c'est la réalisation de toutes les valeurs, soit la vie humaine n'a pas de valeur lorsqu'on la regarde d'une manière objective, mais dans un cas comme dans l'autre il est vain, insignifiant, de s'y opposer. Je voulais encore dire quelque chose à propos de l'intervention de Thierry mais j'ai oublié.

Thierry Hentsch : Oui, mais ça répond, enfin ça va dans le sens...

Michel Freitag : À propos du meilleur des mondes... Il y a évidemment un drôle de parallélisme entre notre thèse sur la postmodernité et la thèse de la fin de l'histoire, à une question fondamentale près, celle de l'engagement normatif. Fukuyama, lui, aboutit à l'idée qu'on ne peut rien faire, qu'il ne faut rien faire. Si nous on aboutissait à un simple constat de la postmodernité comme achèvement de la modernité, achèvement-trahison de la modernité, notre thèse ne serait pas si différente de celle de Fukuyama. Mais on fait une critique de la postmodernité, tandis que lui fait une apologie, fût-elle résignée, de la fin de l'histoire. Et ça c'est une opposition qui est fondamentale, et une opposition qui bien sûr exige une justification. C'est pas seulement qu'on a un sentiment différent ou une position politique a priori différente de celle de Fukuyama.

Il y avait déjà des formulations, dans les romans par exemple, de la fin de l'histoire... Il n'invente pas. Les deux romans les plus connus, à ce propos, c'est *1984* de Orwell, et *Le meilleur des mondes* de Huxley. Les deux solutions sont un constat d'échec de toute l'histoire... Il y a la version Orwell qui vient de

s'effondrer, Fukuyama nous dit donc : on va regarder celle qui reste, celle du *Meilleur des mondes*, et ne cherchez pas autre chose, ne désirez pas autre chose, on ne peut plus rien faire d'autre.

Ivan Maffezzini : Je ne suis vraiment pas d'accord là-dessus, selon moi il dit : cherchez autre chose. Et il insiste beaucoup, et c'est toujours à un niveau métaphorique et allégorique qu'il nous envoie le message de la recherche. Pour moi c'est très fort.

Michel Freitag : Ça je ne l'ai pas senti, tu vois...

Olivier Clain : J'aimerais vous provoquer encore en reprenant ce que Michel a dit, parce que vous ne m'avez pas convaincu quand vous disiez que c'est un livre intéressant... Enfin, bien sûr que c'est intéressant, parce que c'est un ouvrage qui parle de la situation contemporaine. Mais au fond je n'ai pas compris vos raisons, les raisons de votre intérêt pour la thèse de Fukuyama, à Conjoncture. Au fond, si l'article de Fukuyama en '89 a fait tant de bruit, c'est parce que '89 c'est l'écroulement du mur de Berlin, et c'est la certitude définitive, comme disait Jacques, de l'échec du projet communiste. Et là on a un homme de l'appareil d'État américain qui dit (et tout se passe dans un texte) : au fond, ce qui est en train de se passer et devant quoi tout le monde se trouve un peu muet, est-ce que ce n'est pas la réalisation d'une thèse philosophique que mon maître Kojève avait annoncée il y a quarante ans, et que Hegel a annoncée il y a cent quatre-vingts ans... Comme dit Michel, il y a un peu un tour de passe-passe : il saute sur l'occasion (l'année '89 est une année particulière), et il raccroche à un fait empirique, qu'on ne peut pas contester... C'est l'effondrement de l'Est, il y a une vague de réformisme dans les pays d'Amérique latine, il y a la montée économique des pays du sud-est asiatique... Et Fukuyama à un moment donné dans son livre fait la comptabilité suivante : en 1790 j'ai trois démocraties libérales - selon sa définition - j'en ai soixante-quatre en 1990... Il fait un constat empirique. L'intelligence de Fukuyama c'est de prendre le constat empirique et de le raccrocher à un wagon philosophique. Qu'est-ce que vous à Conjoncture ça vous dit, le triomphe de la démocratie ? Vous croyez à quoi là-dedans, qu'est-ce que ça veut dire pour vous le fait qu'effectivement sur le plan politique on trouve maintenant des États constitutionnels avec un système parlementaire dans soixante-quatre pays sur la planète ? Pour vous est-ce que c'est une résolution fondamentale des problèmes de l'humanité, ou est-ce que ça vous paraît aussi, comme à nous, un peu superficiel par rapport à la nature des problèmes de l'humanité ?

Ivan Maffezzini : Mais c'est ça Fukuyama : nous pensons que c'est complètement superficiel, et que quand on pose le problème en termes de démocratie dans ce sens-là il est mal posé. Mais Fukuyama, derrière son livre, indique toujours que le

problème est mal posé.

Olivier Clain : On n'a pas la même lecture, parce qu'à aucun moment le côté allégorique... excuse-moi Ivan, mais j'ai lu le livre attentivement cette semaine, et le côté allégorique... à part le dernier paragraphe sur les chariots... Il faudra que tu me cites d'autres passages importants du livre où on voit la richesse métaphorique de Fukuyama parce que je ne la vois pas. Et deuxièmement, quand tu dis qu'il sait que la question est mal posée... Moi au contraire, je dirais l'inverse : il a une thèse centrale et c'est les douze pages qu'il a écrites il y a trois ans, et devant la multitude des critiques il dit (un peu à la manière de Durkheim) : voilà la loi générale, et voilà pourquoi elle ne s'applique pas. La vieille démonstration c'est Durkheim qui l'a faite en 1893, dans *La division du travail social*, où il nous énonce une loi générale de l'humanité, et nous dit pourquoi elle ne s'applique pas du tout au monde occidental au 19^e siècle - parce qu'il y a des luttes de classes partout alors qu'en principe ça devrait être l'harmonie parfaite. On a le même raisonnement chez Fukuyama : ma thèse vous dit qu'il y a une fin de l'histoire, deuxièmement qu'elle s'incarne dans un système politique, et troisièmement, le fait empirique est là en '89, que ce système c'est la démocratie libérale ; et maintenant je vais vous expliquer pourquoi malgré tout vous avez encore des raisons de vous tracasser, parce qu'effectivement il y a des problèmes. Et les trois cents pages qui suivent c'est juste pour nous dire qu'effectivement il y a des problèmes. Mais comme le dit Michel, au fond on va les raccorder avec une théorie psychologique, ou bien on va passer outre et dire que c'est une insuffisance de la réalisation de la démocratie. Ce sont dans les deux cas des faussetés. Alors où est l'intérêt que vous manifestez pour cet ouvrage ? Comment Conjoncture peut trouver la thèse intéressante ? Ce n'est même pas une thèse, ça a seulement l'air d'une thèse. Michel a raison, le point de départ, si on est radical, c'est qu'il n'y a pas de thèse dans ce livre-là ; il y a un constat empirique, et la prétention de pouvoir le raccorder à une thèse philosophique, ce qui est fondamentalement problématique.

Ivan Maffezzini : Je me répète encore, pour moi le livre n'est pas ça. Je prends une autre image, je me situe dans l'allégorie : le livre est l'ensemble des collines qu'on voit devant nous - il n'y a peut-être pas l'Everest ou de très hautes montagnes - et l'auteur se promène de l'une à l'autre, il monte, il descend, il remonte, et il met en évidence la difficulté qu'un intellectuel américain a à réfléchir sur la démocratie. Si on regarde vraiment, au début, Fukuyama a un acte d'humilité très fort (seulement naturellement avec un certain cynisme derrière) quand il dit : écoutez, si je lis les livres qui m'entourent (et j'imagine que c'est quelqu'un qui lit pas mal), si je regarde ce qui se passe autour de moi, j'ai de la difficulté à trouver un projet social ou quelque chose qui soit nouveau par rapport à la "merde" qu'il y a autour de moi. Et il dit, je vois une seule possibilité, c'est le mouvement féministe, mais actuellement rien ne se passe... mais peut-être y a-t-il quelque chose là. C'est ce qu'il dit au début du livre. A propos du mouvement intégriste musulman, il dit qu'il

croit qu'ils sont perdants. Donc il y a deux éléments (contre lesquels lutter) qu'il oppose à la démocratie occidentale, ce sont le féminisme et le mouvement musulman. Naturellement tout de suite il élimine les deux, en disant d'une part qu'il n'y a pas encore vu quelque chose lui indiquant une manière de penser, lui proposant un genre de vie qui soient différents de ceux qui nous entourent : le mouvement des femmes se situe aussi à l'intérieur du même schéma, et par rapport aux musulmans il tranche un peu vite - et là il fait de la comptabilité peut-être un peu facile - en disant qu'actuellement il y a plus d'Algériens, de Tunisiens ou d'Irakiens qui vont à Paris et qui acceptent certains stéréotypes de la culture occidentale et entrent dedans qu'il y a d'Occidentaux qui vont à Tunis ou en Irak et deviennent des intégristes. C'est ce qu'il dit, de façon un peu facile, mais quand même il pointe deux possibilités, et deux critiques qui sont profondes de la démocratie, en lesquelles il ne croit pas mais qui existent.

Majid D'Khissy : Ils ne vont pas en Irak parce que, les mecs qui sont là-bas, c'est justement les démocraties occidentales qui les ont mis en place, c'est ridicule de dire ça.

Ivan Maffezzini : Peut-être que c'est ridicule mais c'est ce qu'il dit. On peut discuter là-dessus, mais il ouvre sur deux éléments : à l'intérieur de l'histoire mondiale, les musulmans et les femmes, par rapport à la démocratie occidentale.

Jacques Mascotto : C'est pas tellement des collines, le paysage. C'est qu'il se dit : « Les écoles américaines ça ne marche plus, les pays du sud commencent à taper à la porte - et Saddam Hussein était le premier - ça commence à brasser dans les andins, Américains, vous n'êtes même pas capables de défendre votre démocratie... Moi je vais vous donner une raison, au moment où le fonctionnalisme ça ne marche plus, où il n'y a plus rien qui marche dans le pragmatisme américain, même la valeur d'usage... les routes, les ponts, tout ça pète... je vais vous donner une raison pour justifier la présence de l'Amérique, écoutez comme ça vous aurez des arguments pour argumenter ». Il joue le prince. C'est ça qu'il fait ce Fukuyama. Et il ne faut pas oublier une chose, c'est que quand le New Republic, un journal théorique, est sorti, il a vendu plus de numéros que Ebony et Playboy réunis. Faut le faire. Ça veut dire que les Américains sont soulagés : enfin on n'est pas des cons et des gros épais juste capables de manger un hamburger, enfin il y a quelqu'un qui est en train d'expliquer qui c'est qu'on est et pourquoi on est "smarts". Le succès de Fukuyama ne s'explique que comme ça. Faut quand même expliquer comment un théoricien soi-disant théoricien vend plus de bouquins que Ebony et Playboy en une semaine !

Manfred Bischoff : Je voudrais relancer un peu ce que Michel a dit dans son intervention. Je ne sais pas si tout ce que je vais dire va être exact concernant l'ouvrage de Fukuyama. Je l'ai lu moi-même il y a un an et demi, et je n'ai su

qu'avant-hier que le séminaire porterait là-dessus. Alors je me fonde surtout sur ma mémoire. Si je comprends bien, le postulat que Thierry a lancé au tout début de son exposé, postulat que vous faites un peu vôtre, c'est - je te cite : «On n'a rien d'autre à attendre de la démocratie que ce qui existe réellement», approximativement (Thierry : en gros, il y a des améliorations à faire mais...). Tout le problème part de "qu'est-ce qui existe réellement". Il est supposé dans ce postulat que ce qui existe réellement ou ce qui est philosophiquement réalisé, c'est la démocratie. Et ça a été un étonnement pour moi il y a un an et demi quand j'ai lu cet ouvrage ; quand je pense à tout ce qui s'écrit, tout ce qui se débat depuis une vingtaine d'années, notamment en sociologie, sur le devenir des sociétés contemporaines, j'ai comme l'impression que l'ouvrage de Fukuyama a été écrit davantage pour les pays de l'est, surtout pour l'Union Soviétique qui après une soixantaine d'années d'une poursuite du socialisme qui était devenue dogmatique, s'engage maintenant dogmatiquement dans ce genre de programme libéral démocratique. Le point qui était discuté et qui se rattache à tout ça, c'était l'hypothèse que la démocratie libérale, comme projet historique, serait l'horizon en quelque sorte indépassable de notre époque, et le fait que si elle ne se réalisait pas actuellement dans le monde, ou si elle était seulement en voie de se réaliser, c'était essentiellement dû à des problèmes sociaux qui seraient peut-être le produit des atavismes de cette transition de la société traditionnelle à la société moderne. Je pense que c'est là que ça pose problème : de nombreux sociologues ont montré que les problèmes sociaux qu'on vit aujourd'hui sont justement des problèmes générés par la tentative de mettre en place cette démocratie libérale au 19^e siècle. Ces problèmes sociaux, dans le cours de leur émergence depuis une cinquantaine d'années, ont justement conduit à la mise en place de ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui des "systèmes sociaux" plutôt que des "sociétés", systèmes sociaux qui eux-mêmes ont généré à leur tour d'autres problèmes sociaux. Alors on est dans une spirale de problèmes sociaux qui nous ont considérablement éloignés d'une démocratie libérale qui serait en voie de se réaliser, et dont les seuls obstacles se trouveraient dans ces problèmes sociaux. Ceux qu'on connaît aujourd'hui sont des problèmes qui sont déjà en partie dépassés, et qui viennent de cette ère libérale. Et on n'a qu'à se référer à des bouquins, des vieux bouquins comme celui de Polanyi, pour comprendre qu'un grand changement (la *grande transformation* dont parle Polanyi) c'est justement le fait que les démocraties libérales soient sorties de cette séparation - encore là libérale - entre l'économique et le politique, et que dans la tentative pour résoudre les problèmes générés par l'utopie libérale on est entrés dans l'ère des systèmes sociaux (laquelle est en fait l'hypothèse centrale du groupe de recherche), systèmes sociaux qu'on est capables de repérer de manière assez forte, aussi forte que le faisaient les sociologues classiques... quand on parle des modes de conscience de la société, des modes réflexifs qui sont devenus la théorie des systèmes, la théorie des organisations. On pourrait aller jusqu'à dire qu'on est passés d'une société des institutions, où l'institution avait encore un sens - dans la modernité - à des systèmes sociaux qui ne connaissent que des organisations. Alors, si le projet libéral doit encore être

aujourd'hui quelque chose à achever, et si on est capables de montrer que ce projet libéral est ce qui nous a conduit aux systèmes sociaux, il faudrait peut-être se poser la question : qu'est-ce qui a été la limite de l'utopie libérale ? Et là je renverrais à ce que Michel Freitag disait au tout début, c'est cette conception probablement tranchée de la dialectique hégélienne, où on retient un moment de Hegel, qui est celui du négatif, de la société universaliste abstraite, alors qu'Hegel n'a jamais prétendu que cette synthèse, le moment synthétique, pourrait être à la limite envisagé comme une réalisation de la fin de l'histoire... Pour reprendre l'image du chariot, on s'est arrêtés sur l'autoroute, avec le chariot libéral, en retenant ce moment négatif ; on n'a pas vu la synthèse qu'il fallait faire. Et c'est peut-être en partant de là qu'on peut répondre à certaines de vos interrogations aujourd'hui : la synthèse nécessaire qu'on devrait faire entre les deux moments qui existaient, celui de la tradition et celui de la modernité, en se demandant : Que peut-on réfléchir de la tradition, et reconnaître comme étant son apport fondamental et anthropologique, et que peut-on aussi retenir d'une manière lucide et critique de la modernité ? Et c'est dans cette synthèse-là que résiderait aujourd'hui la possibilité d'éviter la catastrophe dont parle Jacques. Parce que si on se donne la peine de lire une fois par mois quelques articles du Monde diplomatique on constate que partout où apparaissent les démocraties libérales, partout où elles ont tendance à s'implanter... notamment si on regarde vers l'Union Soviétique où on tente actuellement de faire le pari sur le programme de Fukuyama... on a là le laboratoire le plus concret, le plus immense qui ait jamais existé, d'une société complètement anomique.

Jacques Mascotto : Et encore, en Russie c'est rien. Si tu compares avec la Somalie, avec l'Afrique, la Russie c'est les pauvres des riches, c'est déjà dans le nord. Et si tu compares avec le sud, quand on voit la misère des Républiques musulmanes de l'ex-Union-Soviétique - c'est pas pour rien qu'elles ne voulaient pas que l'union se démantèle - ce n'est pas Moscou, c'est le Bangladesh. C'est la catastrophe, au niveau de la planète, et au niveau du capitalisme, d'abord de confondre liberté et économie. L'alliance capitalisme-démocratie fait que la démocratie c'est la liberté des lois économiques, et là il y a une contradiction fondamentale ; maintenant éclatent les contradictions des épousailles de la démocratie avec le capitalisme. Alors qu'en théorie la démocratie peut très bien s'allier avec une économie planifiée. Mais il faut prendre acte du concordat entre capitalisme et démocratie, et du fait que la propre logique du capitalisme fait sauter la démocratie. Et c'est même plus d'une démocratie libérale dont il s'agit. On voit très bien ce qui se passe en Italie, on voit très bien ce que c'est que la démocratie libérale. Il y a un bouquin qui est sorti dernièrement en France et qui s'appelle *Lettre d'un chien au nom de la liberté d'aboyer*, parce que Mitterand a traité de chiens les journalistes à la mort de Beregovoy ; quand on lit ce bouquin on s'aperçoit que Beregovoy avait trempé dans pas mal d'histoires et que les socialistes avaient organisé - encore pire qu'en Italie - un réseau de racketeurs, et que toutes les entreprises françaises qui voulaient avoir un minimum de contrats devaient passer

par les racketeurs du parti socialiste, elles devaient verser 10-15 % au P.S. On voit très bien quelle logique il y a là-dedans. Il n'y a plus de démocratie libérale. La logique propre du capitalisme fait sauter la démocratie. Et s'il y a une contradiction fondamentale entre les tendances a-démocratiques et la démocratie, cette démocratie ne peut pas être le moment de la fin de l'histoire. Ou alors ça veut dire que les gens sont devenus complètement fous : plus les démocraties deviennent a-démocratiques et anti-démocratiques, plus ils font confiance à la démocratie. Ou alors il faut arriver à une dictature technocratique. Et ça c'est sans compter le rapport nord-sud, et ça c'est encore pire.

Majid D'Khissy : Je pense que monsieur Beregovoy est une bonne transition pour moi, si on le prend pour exemple du technocrate, de l'expert en procédure. Si on prend la démocratie dans sa réalisation technique, effectivement elle s'est réalisée. Si on la prend dans ses principes, c'est-à-dire la justice, l'égalité et la liberté, je trouve que parler de la réalisation de la démocratie est une obscénité. Surtout quand on voit ce qu'est devenu le droit, comment il a glissé dans la procédure, et quand on voit qu'il n'a même plus besoin de se justifier normativement et éthiquement. On peut penser, sur le plan local des sociétés, au droit des tribunaux où avec un bon avocat n'importe quel criminel peut s'en sortir et où quelqu'un qui fait une petite erreur peut être condamné à des années de prison. On peut penser au droit international, et aux résolutions de l'O.N.U. : comment le problème de la Palestine a traîné pendant des années, et comment on a réglé l'affaire de l'Irak en un tour de main... Deux poids-deux mesures, c'est connu. Ça montre ce qu'est devenu le droit, dans sa forme procédurale. Si la démocratie existe, cela implique qu'elle a réalisé le moment où il n'y a plus de despotisme, où il n'y a plus d'individus ayant un pouvoir exorbitant. Or, justement ce n'est pas le cas. Ce qui arrive, c'est qu'il y a des individus qui ont des pouvoirs exorbitants, et qui sont les technocrates. Ce sont des gens qui sont des experts dans la procédure, et qui ne font pas de fautes, mais des erreurs : ils n'ont aucun besoin de justification éthique et normative. Et en cela ils perdent leur *thymos*, ils ne prennent pas de risques, contrairement au roi ou au prince, qui lui est toujours debout sur un lion : tout le monde a peur de lui, mais le lion peut le dévorer à n'importe quel moment. Ici il n'y a pas de lion, il y a un système qui roule, et il y a la procédure : lorsqu'il y a un fait aberrant, on amène une nouvelle procédure pour le réintégrer dans un système. Les technocrates sont des gens qui ont effectivement un pouvoir exorbitant, et qui sont de connivence avec des milieux mafieux. Les niveaux de la démocratie, les principes de la démocratie, ont complètement basculé vers une technicisation qui crée une forme de puissance, laquelle n'a plus rien à voir avec la démocratie. On est ailleurs. Et au niveau des implications sociologiques, des implications humaines, des implications planétaires, quand on voit les forces au niveau international, quand on voit comment les intérêts des puissances se réalisent au détriment de tous les principes de la démocratie... parler de la réalisation de la démocratie est une obscénité.

Michel : Je ne vais pas faire l'intervention que je voulais faire et qui était encore une critique de Fukuyama. Peut-être qu'on pourrait discuter maintenant des problèmes, des impasses, ou des apories, des contradictions, qui ne me paraissent pas seulement subsister dans la période contemporaine en y étant simplement la continuation des contradictions qui ont caractérisé le développement de la modernité, mais qui sont plutôt des contradictions de type nouveau qui résultent de ce que nous appelons la condition ou la situation postmoderne de la société, et qui correspondraient à cette image pessimiste de la fin de l'histoire que Fukuyama présente à la fin de son bouquin. On pourrait discuter autour des problèmes que posait Ivan, plutôt que directement de Fukuyama. Jacques Mascotto a déjà proposé un problème qui me paraît effectif et majeur, le problème de la puissance. Dans un sens "optimiste", l'image de la fin de l'histoire impliquait une annulation du jeu de la puissance pure dans la constitution du système international entièrement réglé juridiquement, mais elle impliquait aussi une atténuation, tendancielle au moins, du jeu de la puissance pure dans les rapports sociaux internes des sociétés particulières. Je pense qu'il est absolument évident que dans l'analyse qu'on fait de la postmodernité il n'en est rien, puisqu'un des éléments fondamentaux inhérents aux conditions formelles de reproduction des sociétés postmodernes se rapporte d'un côté, sur le plan social, à l'idée des rapports de force qui sont incorporés formellement dans les organisations, les rapports entre organisations, etc., et de l'autre côté à l'idée d'un rapport de force technique vis-à-vis de la nature, qui est représenté par le problème écologique, par la limite écologique de toutes les interventions humaines dans le monde, et par une volonté de maîtrise technique des risques technologiques, mais qui précisément a elle-même un caractère purement technique. Et donc se pose le problème nouveau, pas seulement d'une évaluation des risques technologiques, mais d'une intégration significative de toutes les mesures qui sont prises localement dans la tentative technocratique de résoudre les risques technologiques. Je prends un exemple, qui peut paraître banal : on peut toujours faire l'hypothèse qu'on va régler la question de l'ozone, ou on peut toujours faire l'hypothèse qu'on va régler la question de la salubrité de l'eau, on peut toujours éventuellement penser qu'on va sauver les baleines ou les belugas du fleuve... Il s'agit toujours, dans la perspective technocratique, de mesures ponctuelles. Mais qu'est-ce qui peut nous donner l'idée des mesures qu'il faut prendre en termes de compatibilité du système tout entier, et de ce qu'il importe de prendre en compte quand on se réfère au système tout entier. Comment prendre en compte, en termes d'opérationalité et de rationalité systémique, une compréhension esthétique du monde, ou la plénitude de l'existence ? Là on a une limite, absolue si vous voulez, à la capacité purement technocratique de résoudre les problèmes qui sont eux-mêmes posés par le développement technique. C'est un biais par lequel est posé le problème (qui est un problème que j'ai moi-même déjà à plusieurs reprises soulevé ici) de savoir comment, dans une société technocratique, on parvient à fonder des normes vis-à-vis desquelles les interventions techniques redeviendraient, ou pourraient redevenir, instrumentales. Là j'identifierais dans l'abstrait une des impasses

fondamentales du système contemporain, des sociétés contemporaines, impasse qui n'est rien d'autre que l'exigence d'une nouvelle réflexion sur le fondement possible des normes. Vous savez que la modernité avait fondé des normes sur l'hypothèse du caractère universel de l'individu, de la liberté, etc. Hé bien, cette manière de fonder des normes est maintenant épuisée, elle ne répond plus aux problèmes nouveaux de la société postmoderne ou de la société de la fin de l'histoire de Fukuyama. Ça me paraît être un problème absolument fondamental, mais qui est justement le genre de problème qui nous assure que l'histoire n'est pas finie, pour peu qu'on se mette à la tâche de lui trouver des solutions humainement acceptables. Car c'est seulement à partir de normes acceptées comme fondées ou justifiées que les problèmes de rapports de force, les problèmes de violence, les problèmes de géopolitique militaire, peuvent être abordés en fin de compte.

Je reviens à Fukuyama : la prétention selon laquelle on serait dans une société qui n'a plus de contradictions n'a de sens que si on s'en tient au type de contradictions qui étaient celles de la modernité, des contradictions qui s'exprimaient à travers des oppositions entre des moments ou des partis politiques dans la société. Mais un caractère propre aux problèmes de la postmodernité, c'est de ne pas se présenter en termes de contradictions. On peut dire à la limite qu'un système technocratique parfaitement efficace va résoudre toutes les contradictions... sauf une chose, c'est qu'il ira n'importe où... sauf une chose, c'est qu'en termes de valeurs il peut tout aussi bien aller vers une valeur nulle, c'est-à-dire vers un monde absolument laid mais qui fonctionne, vers un monde où la vie humaine n'a aucun sens mais dans lequel la vie est quand même aménagée pour survivre à l'aide de psychologues, de psychothérapeutes, de tout ce qu'on veut... On peut toujours trouver quelque chose qui marche, hormis quelque chose qui a du sens. Alors il y a toute cette dimension-là qui me paraît être complètement oubliée. C'est une dimension qui est sociologique : ce n'est pas juste une dimension morale, parce que la normativité de l'existence humaine c'est une dimension fondamentale - Olivier y a fait allusion tout à l'heure - d'une compréhension sociologique de la réalité humaine. Ce serait un exemple de "contradiction" ou d'aporie à laquelle il faut répondre et que pose la société contemporaine. Et il me semble que ça touche aussi au problème qui a été abordé par (?). Mais on pourrait soulever d'autres problèmes de même nature.

Ivan Maffezzini : J'avais une image, pour reprendre l'allégorie : imaginons qu'un individu de notre convoi sorte et dise : on s'est trompés complètement, on fait marche en arrière - naturellement "en arrière" sans aucune connotation morale ou politique ; disons qu'il dise : "on retourne là d'où on vient". Supposons que cet individu est assez fort et qu'il réussisse à convaincre le convoi de faire marche arrière. On peut interpréter cette opération-là de deux manières. La première, c'est qu'il y a un individu, un particulier, qui apparaît et qui est capable de faire changer l'histoire d'un convoi, le ramenant là où il était avant, où on reprend la vie qu'on y avait de la même manière - on allume le feu là où on l'avait allumé l'année d'avant, on regarde les étoiles comme avant. Ou bien on peut penser que cet

individu-là n'est rien d'autre que le produit de tout ce qui s'est passé dans le convoi jusqu'à présent, des rapports psychologiques, physiques, culturels, politiques avec les individus qui composaient le convoi. Donc cet individu n'est que la mise en forme concrète de ce que ce groupe-là était... et on retourne en arrière, là où on était avant. Fukuyama permet cette interprétation-là. Ça veut dire qu'il permet une interprétation qui n'est pas : j'ai mon étoile - pour reprendre l'image abstraite, kantienne, des Lumières - et on s'en va vers elle où on n'arrivera jamais. Moi il me semble qu'on peut en sortir. Et on dit : il n'existe pas une étoile, probablement qu'il y a des millions d'étoiles, chacune ayant une certaine valeur, et nous-mêmes en tant qu'individus situés historiquement on peut choisir notre valeur, sans dire que toutes les valeurs se ressemblent ou qu'il n'y a pas de valeur, mais en posant que toutes les valeurs sont fondamentales. C'est-à-dire que tout événement a son sens intégré à l'événement même. Donc si je dis : on retourne en arrière avec notre chariot, hé bien le sens est complètement inscrit dans l'acte de décider de retourner en arrière avec notre chariot. C'est cette perspective-là qu'il me semble qu'on peut voir dans Fukuyama, une possibilité de considérer que la démocratie qu'on a elle n'est pas obscène - elle est obscène oui, au sens moral, mais elle n'est pas obscène parce qu'elle est le résultat de deux mille ans d'évolution - elle est vraiment ce que Montesquieu voulait, dans sa vision abstraite de la société. Donc on a réalisé le rêve de Montesquieu. C'est de là qu'on est partis à la revue Conjoncture. Mais le rêve de Montesquieu était erroné au départ, c'est son rêve qui n'était pas bon, qui faisait abstraction de trop de choses ; dans une illusion selon moi scientifico-mécaniste il pensait qu'on pouvait créer une démocratie dans laquelle l'égalité, la fraternité, etc., étaient comme des corollaires d'une organisation politique qu'il avait lui pensée en analysant les Grecs, les Anciens ou les Persans ou je ne sais quoi. Donc, elle n'est pas obscène notre démocratie, mais elle est le seul résultat qu'on pouvait obtenir. Elle est améliorable naturellement. On ne peut pas selon moi voir comme seule solution d'avancer le chariot vers la Californie, on ne peut pas penser non plus qu'on doit toujours aller vers l'Ouest ; on peut penser aussi qu'on retourne vers nos sources. Mais ceux qui choisiront le convoi qui retourne aux sources ils n'auront pas la vérité, parce que peut-être...

Stephen Shecter : Je vais essayer de répondre à la question que Michel a soulevée, et que Thierry a soulevée, parce que j'ai un peu du mal avec cette interprétation de Fukuyama. Il me semble que là on est en train d'utiliser un auteur, de dire : de toute façon c'est comme ça que je vois le monde, et je vais tirer de lui ce qui y est caché. Je pense qu'une des grandes interrogations c'est quand même : Quelle est la nature de cette normativité ou de ces valeurs qui seront collectivement définies pour déterminer en grande partie la voie que chaque individu va prendre. Autrement, on est dans une sorte de "free for all" qui est effectivement la situation contemporaine. Je ne suis pas sûr que la démocratie telle qu'elle existe aujourd'hui soit la réalisation du rêve de Montesquieu, loin de là. Ça rejoint la question que Thierry Hentsch a posée (et c'est probablement une ligne de démarcation à l'intérieur de laquelle

Fukuyama tombe aussi) : Est-ce que, dans la politique contemporaine, dans la sociologie contemporaine, et dans la théorie contemporaine, on est encore dans la modernité sous une forme ou une autre, modernité à l'intérieur de laquelle la prescription positive c'est toujours "encore plus" parce que ce n'est pas encore assuré ? Ou est-ce que, un peu comme nous le prétendons, on est dans un autre type de société ? Ce qui exigerait qu'à la fois la définition de ce qui ne va pas, et la définition des "solutions", fassent une coupure radicale avec tout l'appareil conceptuel produit par cette modernité qui est finie. Alors évidemment, pour vraiment respecter les termes, si on croit qu'on est dans une postmodernité qui a sa propre logique, la démocratie perd de son importance - parce que la démocratie devient une idéologie dominante de ce mode de reproduction sociale. Et par conséquent on ne va plus chercher à l'intérieur de la démocratie. Là on rejoint effectivement ce que vous dites : peut-être qu'un des côtés positifs de la postmodernité - c'est un des thèmes qui ont été soulevés au cours des années ici - serait que tous les chariots du passé - pour reprendre les termes allégoriques - sont dorénavant à notre portée, ce qui n'a jamais été le cas auparavant. Il n'y avait pas une histoire universelle qui était immédiatement et universellement accessible à autant de gens, et donc à autant de sociétés, comme un ensemble de possibilités dans lequel on peut puiser pour reformuler un projet normatif pour l'humanité entière. A ce niveau-là (je redis quelque chose que j'ai dit avant par rapport à une intervention de Jacques Mascotto), je pense qu'il faut faire un peu attention à la tendance à interpréter l'époque contemporaine sous le signe du catastrophisme ce qui à mon avis va à l'encontre de notre propre analyse dialectique historique. C'est-à-dire que s'il est vrai que ce mode de reproduction sociétale, postmoderne, représente un nouveau type d'organisation sociétale, en fidélité à notre propre logique cela doit impliquer qu'il y a autant de choses intéressantes possibles, qui seraient matériellement à la base de nouvelles reformulations, que d'aspects désastreux. Évidemment, si on regarde sur un laps de temps de dix ans, ça va apparaître négatif. Et si on juge à partir de notre position personnelle et de notre connaissance existentielle, individuelle et collective, à l'intérieur des organisations telles qu'on les connaît, c'est le désastre. Mais, il faut aussi penser dans les termes hégéliens, dans le sens des époques : si on est au seuil d'une tendance historique il faut essayer de penser... On peut se référer par exemple à l'idée de Weber : les puritains étaient, à leur propre insu, une des voies pour la reformulation d'une société, laquelle au terme du processus était complètement différente de ce qu'ils auraient pensé ; et nous pouvons identifier empiriquement leur contribution et la façon dont ce processus se déroulait dans la révolution anglaise. Alors je me demande quel en est l'équivalent aujourd'hui. Et dans ce sens-là, ce ne sont pas, par exemple, tous les technocrates qui sont fous. Même si la grande majorité nous "emmerde" totalement. Parce que sociologiquement parlant, le fait que des gens comme Fukuyama écrivent ce qu'il écrit, c'est déjà signe - même si c'est complètement tordu du point de vue de l'analyse concrète - d'un malaise, et de la reconnaissance de ce malaise parmi cette couche dominante de la société qui en est responsable. Dans le même registre,

Luhmann croit contribuer à la réflexivité du système politique qu'il analyse, essaie de penser quelle est la contribution de la théorie à la gestion des solutions qu'il a lui-même identifiées (cf. *Political Theory in the Welfare State*, de Gruyter, Berlin et New York, 1990. C'est un livre que je vous recommande quand même à tous, parce que c'est un livre que nous aurions pu écrire, mis à part le fait que nous ayons une position normative différente). Dans ce livre, Luhmann identifie un problème clé du système politique contemporain : le problème de la responsabilité et de la "redevabilité" des élites devant la société. Et il pense que la contribution de la théorie - entendue comme systémique - ce serait de montrer aux gestionnaires et aux autres élites une manière d'avoir un regard un peu critique sur la société, regard qui ne serait pas produit par le système et sa dynamique propre (les partis, l'opposition, les élections, l'opinion publique, le gouvernement et les masses...) parce que le système ne produit que pratiques et discours servant de justification idéologique pour ce qui se passe ailleurs. Alors il comprend que ça marche comme ça. Et il essaie de réfléchir sur la contribution de la théorie, et sur ce que la théorie a déjà fait sur une période de cent ans. Si on regarde la contribution de Marx à la condition postmoderne - faite à son propre insu - la démocratie contemporaine doit quelque chose à cette filtration de la prescription de Marx à travers le mouvement ouvrier, puis les mouvements sociaux, puis les sociologues qui en font quelque chose pour justifier, légitimer théoriquement ce que font les gens dans leur pratique. Hé bien, ça donne après cent ans qu'il y a un monsieur qui va devant la Cour parce que sa blonde lui a mordu les fesses... Mais il faut comprendre que la critique qu'on fait de ces processus d'utilisation du droit pour vider une société de droit de son fondement, est en partie la conséquence d'une contribution théorique qui a été formulée il y a cent ans. Alors on ne sait pas si tous les dés sont joués d'avance, et dans ce sens-là il n'est pas sûr que les petits efforts que nous faisons ici pour reformuler le problème normatif ne vont pas trouver un écho parmi les gens, qui sont quand même eux-mêmes inquiets, et qui doivent rencontrer eux-mêmes - on peut le présumer, si notre analyse sociologique est correcte - des contradictions (le mot, on peut le comprendre comme on veut) dans leur propre pratique. C'est sûr qu'il doit y avoir des gens à la Banque Mondiale qui "freakent". Il n'est pas possible qu'ils produisent un discours idéologique qui est juste là pour épuiser le suc de la dernière goutte de sueur qu'il reste. Je me dis que quelque part on doit aussi réfléchir sur les tendances actuelles, non pas seulement comme étant contradictoires, dans la tradition dialectique, mais comme étant aussi porteuses, à la fois théoriquement et pratiquement (sans tomber dans un carcan "théorie-pratique" etc.) des bases desquelles viendra possiblement autre chose dans cette société, tendances qui puisent dans ce que les gens ressentent au niveau de leur vie existentielle, de tous les jours, dans les organisations, au niveau mondial... peu importe où ils se trouvent... et qui aussi les intéressent. Et dans ce sens-là je pense que toute la discussion autour de la culture reflète cette inquiétude, reprise par tous les gens qui soulèvent la thèse de la fin de l'histoire d'une manière ou d'une autre (et Fukuyama c'est juste du Bell réchauffé, réduit, pillé... probablement, parce que c'est toujours,

vingt ans après, pillé). Mais après, Bell a formulé le problème sous la forme des contradictions culturelles du capitalisme. Et donc c'est dans la culture qu'on voit finalement le remplacement du politique, lequel, comprennent-ils même sans le dire, est en train d'être vidé comme le lieu de la régulation ou de l'institutionnalisation des pratiques sociales dans la modernité. Mais cette culture, même ça, est mal pensée. C'est mal pensé parce que ce n'est pas pensé autrement que par rapport à la fin d'une société qui est en train de tirer à sa fin. Mais il se peut quand même qu'ils aient identifié quelque chose d'important, et c'est que, dans ce projet de reformulation normative, il faut considérer la question esthétique. La question esthétique non pas comme culture qui est tout ce qui reste de la fin de la haute culture bourgeoise, et que finalement on va dénoncer, en disant que de toute façon... les médias l'ont déjà fabriquée dans tout ce qu'ils ont fait... Mais ça veut dire qu'il y a quelque part dans la société une idée du beau, une idée de l'esthétique, et toute l'idée des critères du beau, idées qui n'ont peut-être pas été réalisées du tout comme il le fallait dans l'époque moderne, mais qui représentent un lieu important, au niveau théorique mais aussi au niveau de ses implications pratiques, pour cette reformulation du projet normatif. Entre autres idées, celle qu'une société n'est pas belle s'il y a trop d'inégalités. Vous pourrez me dire que c'est un retour en arrière vers une conception classique, grecque, de la beauté et de son implication dans l'harmonie sociale. Mais c'est quand même assez important... Quand Parsons faisait son modèle, il y avait un lieu de la rationalité dont le code opérationnel était l'harmonie confucéenne. Alors il n'est pas le seul à avoir le droit de reformuler quelque chose qui est d'ordre millénaire mais sur une autre base. Je pense qu'il faut penser dans ces termes-là. Je n'ai pas toutes les réponses, mais je pense qu'il faut utiliser ça un peu comme un tremplin plutôt que comme un chariot.

Olivier Clain : Je vais revenir, sans mentionner Fukuyama forcément, à ce dont vous vouliez discuter au départ, peut-être avec deux-trois remarques... Mais avant, par rapport à ce que vient de dire Stephen : je ne suis pas sûr qu'on puisse dire qu'il faille être contre la démocratie, je ne suis pas sûr de cette avancée-là. Je dirais qu'à mon sens la question devient parfaitement secondaire aujourd'hui : je pense que la démocratie a représenté en Occident une extraordinaire conquête historique, qu'elle a été en tous cas le moteur idéologique depuis les Grecs - à travers la prémodernité bourgeoise, et ensuite la modernité proprement dite - que ce phénomène de reconnaissance mutuelle (même parfaitement abstraite) des individus à l'intérieur d'un groupe social, reconnaissance de leur identité transcendante, de la liberté et de l'égalité qui en découle, ça a été un moteur historique fondamental. Je dirais surtout que la démocratie avait, pour le philosophe, valeur emblématique tant et aussi longtemps qu'elle était une idéologie établie en face de systèmes qui étaient des systèmes traditionnels, profondément autoritaires, profondément corrompus vers la fin de la période traditionnelle, et donc qu'elle représentait une forme de progrès indéniable. Maintenant, la question de savoir si on est pour ou contre la démocratie dans les pays occidentaux est une question qui n'a plus de sens. La démocratie pour

moi c'est un fait acquis d'une certaine manière, et c'est certain que (dans mon esprit c'est un peu différent de Stephen) la question de savoir si je suis pour ou contre la démocratie ne se pose pas. Dans la démocratie, le mécanisme du droit de vote je ne vais pas le remettre en question. Mais (et là-dessus je ne suis pas non plus tout à fait d'accord avec Stephen) je pense que, bien que pour le moment ce soit une idéologie qui est encore massive, surtout après les événements des pays de l'Est, au fond il y a derrière ça une nouvelle idéologie en Occident qui est beaucoup plus fondamentale, et qui est l'idéologie de l'expertise, une idéologie de légitimation du pouvoir technocratique, laquelle est depuis quarante ans en train de se déployer. Elle s'est déployée en sous-main, et pour l'instant elle n'est pas encore apparue dans toute son évidence, parce que pendant quarante ans on a eu les yeux tournés vers la bataille entre l'Est et l'Ouest, dont le centre était la vieille querelle idéologique démocratie/monde totalitaire (comme elle l'est depuis la première guerre mondiale disons) mais je suis convaincu que cette idéologie de l'expertise va dès la prochaine décennie, devenir beaucoup plus massive et beaucoup plus prégnante qu'aujourd'hui... L'idéologie de la démocratie, dans notre cadre occidental, va forcément s'effondrer parce qu'elle n'a plus d'adversaires. C'est-à-dire que tant et aussi longtemps que le livre de Fukuyama c'est en '89, ça a de l'impact... mais à partir du moment où le monde communiste n'existe plus, l'idéologie démocratique ne peut plus tenir, elle va s'effondrer sur elle-même, tout d'un coup on va se rendre compte que c'est devenu un château de cartes. Pour aller dans le même sens que Stephen maintenant, est-ce que le pur mécanisme "un homme-un vote", pour moi pur mécanisme formel, a des défauts ou non ? Parce que c'est ça votre question : est-ce qu'on peut l'améliorer ou non ? Le mécanisme en lui-même on ne l'améliorera pas. Et encore une fois, pour revenir à mon propos de tout à l'heure, je pense que caractériser la société contemporaine de démocratie libérale, c'est un tour de passe-passe, c'est bon pour un cours de science politique mais ça n'a plus de sens. Je ne crois pas qu'on puisse caractériser nos sociétés ainsi. Ça ne veut pas dire que c'est faux, ça veut dire qu'à travers la focalisation sur le mécanisme de représentation politique tu laisses de côté 99 % de la réalité. On peut faire un cours sur les démocraties libérales, mais ça n'a plus aucun intérêt par rapport à la réalité. C'est une détermination qui ne reflète pas du tout l'essence de la chose et du processus dynamique qui l'anime. Une remarque supplémentaire : à supposer que ça ait du sens de dire que nous vivons dans des sociétés dont la caractéristique essentielle, par rapport à toutes les sociétés du passé, est d'être des démocraties libérales. Alors là on peut effectivement se poser la question : Est-ce bien ou mal ? Moi je pense que c'est un acquis historique. Par contre on peut montrer comment le mécanisme de représentation politique "un homme-une voix" joue contre la résolution d'un certain nombre de problèmes. Je reprends un exemple qui a été évoqué par Jacques Mascotto, le problème des rapports entre le nord et le sud. Vous savez très bien que les problèmes du rapport nord-sud sont masqués par le fait que les échanges économiques qui existent entre le nord et le sud se déroulent parfaitement selon les lois du marché. Vous avez actuellement dans les pays du sud (que ce soit en Amérique du Sud ou en Afrique)

de gros producteurs de céréales, et des quantités énormes de céréales qui pourraient résoudre virtuellement les problèmes de faim qui existent dans les pays du sud - la famine réelle, les enfants qui meurent de faim par dizaines de milliers. Le problème pourrait être résolu du seul fait de la production céréalière énorme des pays du sud. Sauf qu'actuellement, grâce aux lois du marché, et grâce à la passivité politique totale des citoyens du nord, les grands producteurs céréaliers du sud vendent au meilleur prix leurs céréales, et une vache allemande, une vache hollandaise, a plus de pouvoir d'achat qu'un enfant du Sahel, ou qu'un enfant de Somalie, ou qu'un enfant d'Éthiopie. Les producteurs céréaliers qui produisent dans le sud ce qu'il faut pour nourrir les gosses disent : nous on respecte les lois du marché international, et on vend aux agriculteurs du nord, aux éleveurs de vaches en Allemagne, en Hollande, au Marché Commun. Le Marché Commun achète des quantités énormes de maïs aux pays du sud, pour nourrir les vaches avec lesquelles on fait des steaks. Si on prend cet exemple-là, le problème de la famine (qui est un des plus graves problèmes auxquels on est confrontés en dehors de celui de l'écologie et en dehors de celui de la dérive technologique), pour se demander si le mécanisme de la démocratie libérale est un frein ou un accélérateur pour la résolution des problèmes... alors on est obligés de conclure que le mécanisme de la démocratie libérale (puisque les gens veulent continuer à pouvoir acheter deux steaks par jour en Amérique du Nord, et que les Européens ne sont pas prêts à se priver de viande, et puisque les lois du marché sont reconnues comme les plus valides, internationalement, et à cause de cette extension du principe de la démocratie libérale, par les producteurs des pays du sud), le mécanisme de la représentation politique au nord fait en fait qu'on reste passivement spectateurs du fait qu'il y a des dizaines de milliers de gosses qui meurent tous les jours de faim. L'extension de la démocratie libérale dans le sud, que ce soit au Brésil, ou que ce soit dans les pays producteurs de céréales en Afrique, n'a eu aucun effet sur le problème, le problème demeure toujours avec la même acuité. Le mécanisme politique de la représentation n'a aucun effet, et je dirais même qu'il peut servir de frein à la résolution du problème de la faim, comme il peut servir de frein à la résolution des problèmes écologiques. Ce qui nous fait dire à nous (c'est quelque chose qu'on a évoqué à plusieurs reprises dans le séminaire) que pour ce qui est de poser la question de l'apparition de nouveaux mécanismes politiques, il va falloir aussi défétichiser le principe démocratique. Le principe démocratique a sa raison d'être... D'ailleurs, au niveau de sa réalité historique : la démocratie a été inventée par les Grecs dans des cités qui avaient quarante mille habitants. Entre parenthèses tu fais erreur, il n'a jamais justifié l'esclavage, dans le chapitre un quand il parle de l'esclavage Aristote le justifie, mais justement pas dans la perte de liberté qui accompagne le fait qu'on subisse une défaite au combat : Aristote dit -il y a un grand débat à Athènes sur la question de l'esclavage à ce moment-là - pour trancher la question entre les sophistes et les traditionalistes, que l'esclavage de l'homme libre, de celui qui a simplement perdu au combat ou qui est simplement incapable de rembourser ses dettes, n'est pas juste d'un point de vue naturel ; seul est juste

l'esclavage qui résulte de la preuve, par la nature, que l'individu n'est pas capable de subvenir par lui-même à ses propres besoins. Là-dessus il est beaucoup plus mitigé que ce que tu dis, c'est-à-dire que la question de l'esclavage n'était pas si bien acceptée dans la cité grecque. Le mécanisme de la représentation politique il a servi dans l'histoire démocratique, il a servi aux Grecs, il a servi à l'Occident, et il a servi je pense dans le sens du bien. Mais aujourd'hui, face à la nature des problèmes, il n'a plus du tout la même signification. C'est une position philosophiquement parfaitement aberrante que de dire : on est forcément, quelles que soient les circonstances historiques, pour la démocratie. Jamais ça n'a été le point de vue de Hegel, et là-dessus Michel avait raison quand au début il disait que Fukuyama c'est du faux hégélianisme. C'est-à-dire que ce que Fukuyama ne voit pas, c'est que le jugement qu'on pose sur un système politique ne peut jamais d'aucune façon, si on est hégélien, être un jugement qui se pose abstraction faite des conditions historiques. Alors pour la démocratie à Athènes, certainement ; pour le mécanisme démocratique comme seul mécanisme de régulation de type politique dans la société contemporaine face aux problèmes contemporains, non.

Jean-François Coté : J'aimerais parler d'une précision d'ordre méthodologique - mais je pense que ça a des incidences évidemment plus larges que strictement méthodologiques - à propos de l'interprétation de Fukuyama qui lui accorderait une espèce de valeur allégorique, à laquelle Ivan s'est référé à quelques reprises pendant la discussion. Le discours allégorique implique par définition une distance vis-à-vis de ce qui est. C'est un discours qui a valeur métaphorique, qui implique un transport, une différence par rapport à ce qui a, disons, valeur "littérale". Or ce n'est pas dans cet esprit-là que Fukuyama emploie les métaphores, ou les images ou les allégories. Au contraire, je dirais que c'est plutôt en complète coïncidence avec ce qu'il est en train de décrire, en complète "analogie", dans le sens étroit du terme. Il y a peut-être deux types de discours qui peuvent prétendre à cette coïncidence-là : le discours scientifique d'un côté, qui peut prétendre à la complète coïncidence avec son objet ; et un autre type de discours, que j'appellerais peut-être "dogmatique", c'est-à-dire le discours religieux ou le discours mythique, par exemple. Et j'ai l'impression qu'avec Fukuyama on entre dans cette dernière catégorie de discours, dans le discours mythique ou religieux. Ce n'est certainement pas un hasard si on retrouve des images de chariots en route vers la Californie dans son bouquin, et ce qui me vient à l'esprit, c'est la parfaite coïncidence de cette image-là avec le mythe américain. Donc d'une certaine manière, la fin de l'histoire dans la perspective de Fukuyama peut correspondre à une sorte de retour à un discours mythique. Il y a un refus des transformations impliquées à l'intérieur de la réalité par un placage dogmatique d'images (d'images par exemple de la société américaine) sur ce qui est. Évidemment, Fukuyama n'est pas le seul exemple de cela dans la société états-unienne, il participe d'un courant de la nouvelle droite américaine - ça a été également évoqué par Ivan - qui a ses origines à peu près dans les débuts de la guerre froide, dans les années '40-'50, et dont le maccarthisme aussi est issu. C'est

un courant qui se bat justement pour l'imposition de cette vision-là, dogmatique ou en fait profondément mythique de la société américaine. Le thème de la fin de l'histoire émerge d'ailleurs dans la société américaine à peu près à ce moment-là ; déjà il y a une préoccupation assez inquiète du sens de l'histoire, en partie en relation d'opposition avec le sens que peut sembler donner à l'histoire l'Union-Soviétique de son côté. Or une fois que cette opposition tombe, on en vient avec une espèce d'unilatéralité de l'interprétation qu'on peut faire du sens de l'histoire. Fukuyama évidemment n'est pas seul dans ce courant-là ; celui-ci est un fait de la droite américaine auquel participe aussi par exemple le sociologue Peter Berger. Peter Berger, dans sa sociologie de la religion, essaie de penser les conditions de transformation du discours religieux dans un contexte contemporain, et il en arrive à des conséquences assez dogmatiques. Je prends un exemple tiré d'un de ses livres (je crois que c'est *Facing-up to Modernity* ou *A rumor of Angel*, des titres qui sont parus dans les années '70). Il y dit que les catégories religieuses sont peut-être les catégories auxquelles on peut recourir une fois qu'on arrive au bout du cul-de-sac de la modernité et de la rationalisation. Il dit : « Dans ce sens-là, regardez l'image du paradis. L'image du paradis qu'on peut se faire de nos jours c'est celle d'un endroit où coexisteraient un ensemble de races diverses, et de conditions, etc., ce n'est plus tout à fait l'image du mythe originel, c'est plutôt l'image qu'on peut se faire du monde contemporain... ». Et il dit qu'au fond cette image-là se réalise dans New-York. Il y a une analogie qui est posée là entre l'existence à New-York comme lieu de coexistence universelle des races, de conditions diverses, etc., et l'image du paradis, à l'intérieur d'un discours qui se pose comme une sociologie de la religion contemporaine. Ça c'est un exemple parmi d'autres, on peut également penser à des ouvrages que Peter Berger a édités récemment, des ouvrages qui portent des titres assez évocateurs, par exemple *The Religious Ethic of Wealth Creation*, ou encore *The Spirit of Capitalism*, des ouvrages comme ça qui montrent bien le sens d'une interprétation qui pose une adéquation totale entre la réalité américaine et la transformation qu'a subie le monde contemporain, mais sans prendre en compte les transformations conceptuelles qu'il est nécessaire de faire à ce moment-là. Et je dis que là on a affaire à un discours qui est profondément mythique, à consonnance religieuse en certains endroits, et que c'est un discours dogmatique, parce qu'il pose justement une adéquation totale entre les images qu'il invoque et la réalité. D'un autre côté, j'ai fait référence au début à un autre type de discours qui peut justement nous empêcher de nous empêtrer dans des difficultés de cet ordre-là, et qui est le discours scientifique. Le discours scientifique - on peut le prendre dans son sens empirique, mais on peut aussi le prendre dans son sens théorique, et constater qu'il y a une exigence, pour le discours contemporain et surtout dans les sciences humaines, qui est justement de prendre en compte la nature dialectique de la question, et de considérer les transformations qui ont affecté la réalité contemporaine, et de les traduire conceptuellement - mais pas de les traduire de façon dogmatique. Et, je rejoins un peu ce que Stephen disait : il y a l'exigence de montrer comment par exemple à l'intérieur de ces transformations-là il y a des abus politiques, de le

montrer sur un plan qui n'est pas dogmatique, mais bien dialectique. Je rejoins aussi ce que Manfred a évoqué, la possibilité d'une médiation à caractère très très général entre la tradition, ou les catégories de la pensée de la tradition, et les catégories de la pensée de la modernité. À ce propos-là je concluais juste sur une idée : la tendance qu'on a (qui a été celle de Ivan je crois dans certaines de ses interprétations) de croire que le sens est inhérent à l'événement... C'est quelque chose ça, si on considère que le propre du langage est peut-être justement de se distinguer de l'événement, et qu'il n'y a aucun événement qui est en lui-même porteur d'un sens, si ce n'est à l'intérieur d'une perspective qui en fait par exemple un événement historique, ou un événement moléculaire au niveau de la biologie... C'est toujours à l'intérieur du discours que cet événement prend sens. Aussi quand Ivan disait : « Je me sens complètement dans mon discours », à la limite c'est un non-sens de dire ça. Ce qu'il faut reconnaître à la limite, c'est, je dirais, qu'on est toujours complètement autre dans notre discours, et qu'il faut essayer de ressaisir ce moment-là à l'intérieur d'une démarche qui serait peut-être plus dialectique. La manière dont on pense ce problème-là, à mon sens, a justement beaucoup à voir avec l'idée qu'on peut se faire du langage dans la société contemporaine, et du discours en général tel qu'on le perçoit dans la perspective de la communication par exemple - qui elle-même prétend rendre compte de l'événement tel qu'il est - quotidiennement on ouvre la télévision et on a "le monde" devant nos yeux. On a une vision de comment le sens s'organise qui est très orientée par la technologie, et c'est une vision qui est fautive, on a une mauvaise conception de la communication, si on n'entrevoit pas ce que déjà les Grecs avaient entrevu, quand ils attribuaient à Hermès l'ensemble des pouvoirs qu'ils lui attribuaient, lesquels étaient pour l'essentiel des pouvoirs de transformation des choses. Si au contraire on entretient une vision technique de la communication, c'est une image dogmatique des choses à laquelle on aboutit inévitablement.

Ivan Maffezzini : Moi je vois dans ce livre-là deux aspects complètement séparés, le premier m'intéresse de façon relative, le deuxième m'intéresse plus et c'est le concept du dernier homme (j'imagine que la réflexion sur la postmodernité n'arrive pas très loin de choses comme ça). Quand on dit "le dernier homme", j'imagine que dans l'esprit de tout le monde le thème qui s'ouvre est celui de l'"outre-homme", pas au sens de l'individu "superman" ou au sens du nazisme, mais l'outre-homme comme celui qui peut-être a dépassé une subjectivité rationaliste convaincue d'avoir une espèce de petite machine qui maîtrise la réalité - que ce soit avec des dialogues, des échanges avec d'autres individus, ou avec des outils techniques - et qui est lui-même la chose à penser, capable de penser. C'est dans ce sens-là que je parlais, pas dans le sens naturellement de la coïncidence sens-événement, au sens informationnel.

Jean-François Coté : La seule chose que je rajouterais à ça c'est que dans la réflexion de cette transcendance-là il faut peut-être faire attention justement aux formes qu'on lui accorde, qu'on lui donne, ou qu'on lui reconnaît.

Rolande Pinard : Je ne pense pas que je puisse apporter quelque chose de neuf pour vous, puisque vous réfléchissez sur la démocratie depuis longtemps semble-t-il, mais j'ai envie de faire quand même un commentaire parce que je viens de retravailler un papier pour la revue Société dans lequel j'ai un peu réfléchi là-dessus. C'est un papier sur les États-Unis. Un peu comme le disait Jean-François, il me semble qu'aux États-Unis le thème de la fin de l'histoire n'est pas nouveau, il a été créé, d'après ce que j'ai pu lire, à l'époque des nouveaux colons arrivant aux États-Unis, surtout avec les Pilgrims qui voulaient en finir avec l'histoire. Ceux-ci ont jusqu'à un certain point recréé leur propre histoire et donné un sens à la démocratie qui est différent je pense de celui qu'il y avait en Europe. C'est là-dessus que je voudrais intervenir. Il me semble que les pères de la Constitution quand ils pensaient à la démocratie, ce n'était pas la démocratie politique qu'ils avaient en tête (si je me fie aux bouts de textes que j'ai lus, par exemple ce qu'a écrit James Madison) parce qu'ils avaient une espèce de peur panique de la démocratie qui était fondée sur la majorité, ils se méfiaient beaucoup de la capacité des hommes à gérer le pouvoir. Et c'était tous des textes pour justifier une démocratie qui serait fondée sur l'affrontement de factions, ce qu'ils appellent les "checks and balance". C'est une démocratie qui dès le départ a été synonyme de concurrence, et dont l'objectif principal était d'obtenir une amélioration continue du bien-être matériel. J'imagine que c'est ce qui fait que Tocqueville a constaté cette tendance à l'association, qu'il voyait si développée chez les Américains. Pour lui la démocratie en Amérique était synonyme de médiocrité, et pour créer ce qu'il appelait des "personnes aristocratiques" il fallait se réunir dans des associations ou des organisations. Alors il me semble que dès le départ c'est une démocratie qui est fondée sur des rapports de force, des luttes qui ont plus à voir avec la concurrence que ce qu'on pourrait penser en évoquant l'idée de démocratie politique. Après, dans le cheminement de ma réflexion, arrive F.W. Taylor avec son organisation "scientifique" du travail, qui fait intervenir la science et l'expertise, ce qui est récupéré par ses successeurs pour créer le concept de démocratie industrielle. Celui-ci ne s'applique pas seulement aux milieux de travail, mais aussi à la société, aux entreprises gouvernementales, etc., et il est fondé sur la compétence des experts. C'est à ce moment-là me semble-t-il que commence la technocratie, avec la science dans le rôle de garante de neutralité politique et de justice sociale... Dans le cadre de cette crainte qui était toujours là d'une polarisation de la société entre - comme Madison l'avait dit - propriétaires et non-propriétaires, soit entre deux grandes classes sociales, la science venait évacuer ce danger, lequel était en train de s'actualiser avec le développement des grandes corporations économiques. Ensuite, avec les techniques organisationnelles comme avec l'informatique, on en est aujourd'hui à ce que Arendt appelait l'"omnipotence humaine". La puissance des organisations est de moins en moins soumise à l'incertitude résultant d'une pluralité d'êtres humains, et elle est de plus en plus mathématisable, contrôlable. Le concept de démocratie en Amérique est loin du concept moderne, politique, à consonances positives, auquel on a été habitués.

Manfred Bischoff : Je voulais intervenir un peu dans le sens de Michel, essayer de voir quelles seraient les contradictions qui seraient spécifiques à la postmodernité, par rapport aux contradictions qui émanent de la dynamique de la modernité. Mais il est un peu tard pour lancer un autre sujet dans le débat. Il y a un autre sujet, je le lance comme ça : on s'est acharnés tantôt sur l'idée de démocratie libérale, et on constate peut-être après discussion qu'il y aurait lieu de se demander s'il s'agit encore de quelque chose qu'il faut chercher dans la réalité ou si ce n'est pas une utopie qui est redevenue utopique à un deuxième niveau, une utopie qui sert d'"idéologie", au sens marxiste, étroit du terme, au sens d'une idéologie qui ne correspond pas à la réalité (on a peut-être là une revanche de Marx, même si sur le fond de l'idéologie on pouvait le critiquer). L'autre thématique qui correspond à la démocratie libérale (c'est évidemment une autre supposition qu'on fait aujourd'hui) c'est l'économie libérale. Alors on voit le sommet des Sept Grands, on parle de système de marché, des économies de marché - une espèce d'euphémisme pour ne plus appeler un chat par son nom... Je prends une phrase de Fukuyama (p.141), je la lance comme ça : «Pourquoi les progrès de l'industrialisation doivent produire la démocratie libérale ?» Là on a un gros problème sur les bras. Parce que là encore on a la supposition qu'on est dans une économie moderne, que cette économie moderne se développe, s'accroît, en développant des marchés, en conquérant des marchés, etc. Si on raisonne un peu on voit déjà qu'il y a un basculement au niveau même de l'économie moderne : elle est passée à ce qu'on pourrait appeler la "postéconomie", on pourrait parler d'"économie postmoderne" pour le moment. Il y a certains parallèles qu'on peut faire, qui nous frappent, surtout dans cette période d'élection... On parle de création d'emplois, hé bien il y a quelque chose qui sonne bizarre là-dedans. On se rend compte que toute l'économie moderne - quand on regarde les définitions de tous les économistes - peut être bêtement définie comme un système productif de distribution qui visait quelque part à satisfaire les besoins humains. Quelque part, Marx, comme tous les autres avant lui, avait cette idée que le règne de la nécessité, dans la modernité, était encore culturellement borné, c'était encore essentiellement des besoins hérités de la tradition. Alors dans l'économie moderne on pouvait encore faire le postulat que ces besoins-là ne seraient pas un jour générés par l'économie elle-même, mais qu'ils étaient là, culturellement définis, et que avec la technique interposée, on en viendrait à bout. Ça aurait été absolument stupéfiant pour un économiste ou pour l'État de se faire dire au 19e siècle que la fonction de l'économie c'est de produire du travail. N'importe quel économiste aurait dit que la fonction de l'économie c'est de produire des biens, d'assurer le "life level", et que pour y parvenir on va rationaliser tous les moyens, dont un est le travail. Et la conclusion, Marx l'a tirée rigoureusement, peut-être un peu dogmatiquement et vite, c'était de dire qu'un jour le moyen de production "travail" finirait par disparaître. Alors aujourd'hui on se trouve dans une économie où le basculement est complet : la revendication de l'économie c'est tout à coup de générer de l'emploi, tandis qu'auparavant c'était de l'économiser, à la limite en en assumant les conséquences ultimes, peut-être le socialisme ou l'anarchie. Comment s'est passé

ce basculement ? On peut déjà le repérer dans la crise '29-'30 : les grandes interprétations keynésiennes de la crise, c'était évidemment que c'était une crise de la demande solvable et une crise des produits de consommation. C'est que le système se boucle sur lui-même dès le moment où tout à coup, comme dirait Baudrillard, le système produit son consommateur. Dès qu'il produit son consommateur, tout le monde doit comprendre qu'il vient de produire le travail. Et là le basculement est complet, le système économique arrive à un stade où ce qu'il produit ce n'est plus une objectivité qu'il pourrait conquérir un jour, des biens culturellement définis, la nature limitée qu'on pourrait spolier un jour comme disait Jacques - et là je ne suis pas tout à fait d'accord, parce que la nature on peut la remplacer par une techno-nature qui serait non-spoliable *ad vitam aeternam*, il n'y a pas de limites là non plus, le problème demeure social. Où est le problème social ? C'est qu'au fur et à mesure de cette conquête de l'économie, de cette métamorphose de l'économie, il y a dissolution de l'État, il y a l'économie comme espace qui disparaît ; et ce qu'on peut dire c'est qu'on n'est plus dans les économies de marché, on est passés radicalement en trente-quarante ans à ce qu'on pourrait appeler, à défaut d'un autre terme, des "économies de conventions". Olivier parlait tantôt des lois du marché international : oui, mais tous ces mécanismes de marché sont subsumés, ils fonctionnent mais dans le cadre a priori d'un système de conventions. Les premières conventions qu'on a décrites et qui avaient déjà le monopole de l'offre d'emploi, s'appelaient les syndicats. Ils brisaient déjà toute la loi de la valeur du travail, c'était déjà fini avec ça. Et ces systèmes de conventions n'ont fait que proliférer avec la mise en place des organisations. Alors on pouvait déduire... certains socialistes pensaient qu'au fur et à mesure que l'économie se conventionaliserait ou qu'on passerait à une économie d'intervention, à des quotas, on finirait par mettre fin à l'anarchie des lois du marché individualiste. Mais ce qui arrive c'est qu'on entre dans une nouvelle anarchie, l'anarchie des conventions. Alors cela n'a rien réglé, parce que le principe qui sous-tend tout ça (c'est ce qu'on a essayé de montrer un peu dans nos recherches, dans nos réflexions) c'est qu'il n'y a plus de référence universaliste, les conventions prolifèrent, et derrière les conventions qui prolifèrent c'est l'économie qui s'auto-alimente. Ça c'est le côté négatif. Allons voir l'aspect un peu positif de la chose, comme dirait Stephen. Il y a quand même des promesses là-dedans, aucune garantie mais des promesses. Les premières promesses c'est par rapport à l'économie de marché (où on supposait encore que toutes les décisions étaient individualistes, et que de la rationalité du salarié, de la rationalité de l'entrepreneur, l'harmonie résulterait) dans laquelle on faisait fi de toute discussion, de toute délibération. Dans les économies de convention, il y a quelque chose qui est gagné, qui est perdu en même temps mais qui est gagné, et c'est l'exigence de légitimité : il faut légitimer nos demandes. Les demandes se font d'une manière certes anarchique, mais elles deviennent des demandes plus collectives qui sont négociées. On peut critiquer tout le mode de négociation qu'on appelle décisionnel-opérationnel, mais le progrès relativement à un système de marché tout à fait aveugle et individualiste, c'est qu'il y a déjà

l'exigence de fonder ces revendications. Par ailleurs l'autre côté positif de ce système, une fois qu'il se met en place (là je ramène un peu à Marx, il faut quand même voir la revanche qu'il prend aujourd'hui) c'est la rationalisation du travail (ce que Rolande mentionnait tantôt). On est entrés dans une révolution microélectronique qui n'est pas comparable comme révolution technologique aux deux précédentes. Mais ce qui arrive - et c'est là que réside la contradiction - c'est que, alors que le système économique s'est fixé comme finalité la production de l'emploi, il roule sur lui-même, et les moyens qu'il prend pour y arriver sont des moyens qui sont en train de saper cette rationalité, parce qu'on constate depuis une dizaine d'années une disparition progressive de l'emploi. Et dans le mouvement de cette réduction de l'emploi, nos sociétés s'obstinent encore, par syndicalisme interposé, à demander de l'emploi, à revendiquer d'autres emplois, alors que la condition de l'emploi, ce que j'appellerais la condition de la société salariale ou de la société de travail, il y a des possibilités - je dis encore des "possibilités" - de la dépasser. Pour ne mentionner que l'économie, on peut voir la nouvelle contradiction qui y est générée. Et cette nouvelle contradiction, certes est comme une cage qui peut nous enfermer, parce que le système s'est bouclé sur lui-même ; mais en même ce système qui se boucle sur lui-même devient plus réflexif par rapport à ce qu'il produit.

Thierry Hentsch : Entre le moment où j'ai demandé la parole et maintenant, il y a eu plein d'interventions, c'est un peu difficile... Il faut que je fasse un choix. On a affaire à tellement de problèmes, qui se posent à des niveaux multiples et qui à chaque niveau ne se posent pas de la même façon... Par exemple, Olivier, c'est clair que quand tu mets l'accent, comme Jacques au début, sur les contradictions du système mondial, quel que soit le jugement qu'on puisse porter sur la démocratie dans les sociétés occidentales ou au niveau planétaire, on est encore dans tout autre chose de toute façon. Puisqu'il n'y a pas d'institution réelle (l'ONU est un forum, qui n'a pas un pouvoir d'agir propre). Donc il n'y a pas possibilité même là d'agir au niveau des problèmes qui sont posés. C'est aussi simple que ça. C'est aussi gros que ça. C'est un problème énorme, parce qu'il est clair que dès le moment où on pose la question de la société au niveau où il se situe effectivement, c'est-à-dire au niveau mondial, il n'y a pas de solution à l'horizon. Il n'y a tout simplement pas de solution à l'horizon, parce que ça signifierait un consensus minimum sur ce que devrait être un ordre mondial, qui est très loin d'exister, ou alors qui nous est tranquillement imposé à travers le jeu des puissances, à travers en particulier le jeu d'une puissance qui est les États-Unis aujourd'hui. C'est évident qu'à ce moment-là le débat sur la démocratie est vidé de sa substance avant même d'avoir commencé. Et à l'intérieur de nos sociétés il se pose différemment, parce qu'on pourrait dire que chez nous, quand même, il pourrait avoir du sens.

Effectivement, chaque système démocratique a ses racines historiques propres, et je trouve que cette réflexion sur le système américain est très éclairante ; effectivement, ça n'a d'une certaine façon rien à voir avec la Révolution française,

même si on peut y déceler quelques affinités... Chaque système développe sa logique propre.

Alors comme il y aurait trop de problèmes à soulever, j'aimerais revenir à ce qui me tracasse le plus. Quand on parle de normativité... Stephen a esquissé une réponse au niveau de l'esthétique, mais est-ce que c'est une réponse ? Je veux dire, n'est-ce pas une fuite ? Qu'est-ce qui aujourd'hui - ne parlons que de nos sociétés occidentales, puisqu'on ne peut même pas parler du monde à ce niveau-là pour le moment - qu'est-ce qui dans nos sociétés nous fait signe qu'il y a des éléments de normativité sur lesquels on pourrait s'appuyer pour justement pouvoir s'engager sur ce plan normatif ? Parce que c'est bien joli de dire : il n'y a plus de normativité, il faut en créer une autre... Moi je me demande ce qu'il y a comme éléments à l'horizon qui nous permettent de fonder une nouvelle normativité. Je ne demande même pas qu'on me dise quelle est cette nouvelle normativité, ce serait complètement dingue, mais je dis : Est-ce qu'il y a là quelque part des signes qu'une nouvelle, qu'une autre normativité est possible ? Parler du retour à la tradition me paraît là un peu désespéré, parce que la tradition n'existe qu'en fonction de la modernité : les sociétés traditionnelles n'avaient pas l'idée de se voir dans une tradition, elles se voyaient dans leur société, point. La tradition on la fabrique après coup comme une espèce de regret, de rêve... exactement comme on a fuit vers l'Orient devant les horreurs de la société industrielle du 19^e siècle etc. Et pour moi ce n'est pas non plus une réponse que de dire qu'on va allier certains aspects de la tradition à certains aspects de la modernité. Le problème que je vois maintenant, indépendamment de Fukuyama, bien sûr, mais aussi presque indépendamment de la question de la démocratie (qui, je suis d'accord avec Olivier là-dessus, est dépassée... ce n'est plus la vraie question...) c'est le problème persistant de la légitimité. On a besoin du nombre, parce qu'on n'a plus d'autre fondation possible à la souveraineté. Je vous défie de me dire sur quelle autre base que le nombre on peut fonder aujourd'hui la question de la souveraineté. Ou alors j'aimerais bien, justement, qu'on puisse me contredire sur ce terrain-là, parce que ça m'intéresserait de voir s'il y a un autre fondement possible à la souveraineté. Car, malheureusement, on est dans un monde où on ne peut pas se passer de la souveraineté. Ainsi le vote ça ne signifie rien, "un homme-un vote" ça ne signifie rien, et en même temps on ne peut pas s'en passer. On est pris dans cette espèce de contradiction. Mais il y a des gens dans le passé qui ont réfléchi ce problème - évidemment dans un tout autre contexte - d'une façon qui n'a toujours pas été saisie, ou qui n'a toujours pas été acceptée. Platon pose le problème de l'inanité de la démocratie, il le pose de façon radicale... Mais rien, silence là-dessus ! Alors tout le monde décrie Platon en disant que c'était un projet totalitaire de république, parce qu'on le prend au pied de la lettre. Ce n'était pas ça. Effectivement que si on le prend au pied de la lettre c'est une aberration totalitaire. Mais la question est quand même posée dans *La République* de savoir si la démocratie mène à la justice. Or la réponse est catégorique : elle ne peut pas mener à la justice, il n'y a pas de justice dans la démocratie. Donc cette question elle est posée depuis des siècles. On parle de nouvelle normativité, mais

moi j'ai l'impression que cette normativité elle a toujours été là, mais d'une façon qu'on n'arrive pas à saisir ou qu'on n'arrive pas à concrétiser. Voilà, je m'arrête là. C'est cet horizon qui m'intéresse ; est-ce qu'il n'est pas posé depuis toujours, et on ne veut pas voir qu'il est posé depuis toujours parce que ça nous pose des questions en fait beaucoup trop radicales ?

Jacques Goguen : Je vais être très bref. Je trouve que les questions qui sont amenées par Conjoncture sont pertinentes. Malgré tout ce qu'il y a de contestable et de détestable chez Fukuyama, après quatre heures de débat il reste quand même deux questions auxquelles vous n'apportez pas une réponse satisfaisante. La première question est tout à fait celle de Fukuyama : Est-ce que l'horizon de la philosophie politique a changé depuis les révolutions française et américaine, est-ce qu'on a tellement progressé sur le plan conceptuel par rapport aux principes, aux idéaux que prétendaient réaliser la Révolution française et la Révolution américaine ? Je pense quant à moi que la réponse est "non", on n'a pas de philosophie politique qui dépasse ça, et je ne vois personne qui propose quelque chose de tellement révolutionnaire par rapport à ça. Cette question-là me paraît essentielle dans le cheminement de Fukuyama, d'après moi il y a un point là. Malgré tout ce qu'on en ait contre la démocratie dans son principe et dans sa réalisation, il reste qu'il n'y a personne qui se lève pour proposer une alternative... même Olivier, même Jacques Mascotto, il n'y a personne qui propose un principe différent. Évidemment, l'erreur de Fukuyama est de partir de l'étude de l'histoire de la philosophie politique, de déceler une tendance, le fait qu'il n'y a pas de progression énorme en philosophie politique, et de sauter à l'universel et à l'infini en disant qu'il n'y aura pas de nouveau concept en philosophie politique, et en disant que la démocratie pluraliste c'est le terminus de l'histoire philosophique. Là évidemment... on ne sait pas ce qui va arriver demain. Mon deuxième point, peut-être la deuxième question qui a été posée et à laquelle il me semble qu'on n'a pas apporté de réponse satisfaisante, c'est : dans quelle mesure le modèle du 18^e siècle a-t-il été réalisé empiriquement ? Olivier tu m'as beaucoup étonné quand tu as dit qu'on arrivait comme à un terminus de l'histoire. Tu as dit à un moment donné que la démocratie libérale, n'ayant plus de vis-à-vis - le communisme, ou la tyrannie du 19^e siècle - allait s'effondrer d'elle-même. Je ne sais pas si j'ai bien compris.

Olivier Clain : Pas la démocratie, l'idéologie de la démocratie.

Jacques Goguen : Mais enfin, tu dis que la question de la valeur de la démocratie n'a pas de sens à tes yeux parce que c'est un fait, c'est acquis. Comme si tu accordais à Fukuyama que c'est un stade terminal de l'histoire. Or moi je pense comme Thierry Hentsch qu'il reste un projet à réaliser. Quand Fukuyama reprend les idées de l'époque, puisqu'en '89 on disait qu'il n'y avait plus d'histoire, plus de droite et plus de gauche... C'est une argumentation de la droite il faut dire, en fait il y aura toujours des gens qui sont réactionnaires, qui sont conservateurs, et des gens

qui sont progressistes, il y aura toujours des gens comme Fukuyama qui vont trouver que le système fonctionne bien, et d'autres, ceux qui sont dans l'autobus qui ne s'est pas rendu jusqu'à la société de consommation, qui vont dire que non, le système actuel n'est pas une réalisation des principes de '89. Dans ce sens-là je pense qu'il y a toujours de la place pour l'histoire empirique. Voilà. Et pour revenir à un troisième point : le fait de réduire la démocratie libérale au vote - on l'a fait à quelques reprises sur un mode imagé. Je dirais qu'évidemment la démocratie parlementaire ne se réduit pas au suffrage ponctuel, sauf qu'on n'a pas encore la théorie, la philosophie politique pour décrire la façon dont une démocratie fonctionne aujourd'hui. Je pense qu'il y a une représentation qui passe ailleurs que par le vote, à travers les médias, à travers d'autres choses, et qu'on n'a pas encore la théorie politique pour rendre compte de cette représentation du peuple. Néanmoins, je reviendrais avec la question de Fukuyama : qu'est-ce qu'on propose à la place ?

Olivier Clain : Peut-être que je me suis mal fait comprendre tout à l'heure. La réponse c'est la réalité qui l'a donnée. La réalité du pouvoir dans nos sociétés n'est plus dans les Chambres législatives, la réalité du pouvoir c'est le pouvoir technique. La question que Fukuyama pose, ou la manière dont tu la reprends, c'est une mauvaise manière de poser la question. Dans le réel la réponse est donnée. La question n'est pas qu'un philosophe, quel qu'il soit, invente un nouveau système politique qu'il va ensuite aller présenter à ses collègues. Non, la vraie question elle est déjà résolue dans le réel : le pouvoir aujourd'hui, dans sa réalité effective, c'est que les milliers de décisions et de normes qui régissent effectivement la pratique sociale sont prises ou décidées technocratiquement. Et l'idéologie chez les gouvernants qui préside à cette prise de décision c'est l'idéologie technocratique, c'est l'idéologie de l'expert. Et ce n'est pas tout à fait vrai ce que disait Thierry tout à l'heure, que c'est le nombre qui fait la décision. Il y a un individu qui fait...

Thierry Hentsch : Non, je disais "ce qui fait la légitimité", ce n'est pas pareil.

Olivier Clain : Oui, mais ce n'est plus la réalité, du point de vue même de ceux qui exercent le pouvoir. C'est-à-dire que si tu prends toutes les questions fondamentales de la société aujourd'hui, c'est l'expert...

Thierry Hentsch : Non non. Je dis bien : au niveau politique, formellement, ce qui fait la légitimité du pouvoir... C'est tout ce que je disais.

Olivier Clain : Ok, formellement, actuellement c'est vrai. C'est pour ça que je suis d'accord avec Manfred quand il dit qu'il y a une idéologie qui continue. Alors, est-ce que ça répond à ton objection, Jacques ? La réalité a décidé, ce n'est pas à nous de décider s'il doit y avoir autre chose. Croire que la démocratie libérale c'est la réalité massive de notre époque, c'est l'illusion dont parle Jean-François. C'est un mythe. La réalité fondamentale du pouvoir aujourd'hui ce n'est plus le pouvoir

politique mais c'est le pouvoir technocratique. (Jacques Goguen : c'est discutable). Mais ça a été discuté, ça a été affirmé bien avant nous, la sociologie est pleine de thèses sur la technocratie depuis trente-quarante ans.

Deuxième remarque, c'est une réponse à Thierry. Tu posais la question de la normativité. Je dirais, et c'est une manière de vous relancer dans votre interrogation, qu'effectivement la question du dernier homme est peut-être la bonne question. C'est la question de Nietzsche... et là-dessus je suis d'accord avec Fukuyama. Fukuyama, au début de son chapitre sur Nietzsche, dit très humblement : «Voilà au fond la critique la plus radicale, peut-être plus encore que celle de Marx - laquelle pose juste le problème au niveau d'un manque d'isothymie. Et la vraie question c'est celle de Nietzsche : qu'est-ce que ça veut dire la reconnaissance une fois qu'elle est acquise comme reconnaissance abstraite ?» Il me semble à moi qu'il y a deux possibilités. Supposons qu'Hegel ait effectivement pensé ce que Kojève nous dit qu'il a pensé, supposons que ce soit vrai que pour Hegel il y a une fin de l'histoire et d'autre part que cette fin de l'histoire s'incarne d'abord et avant tout dans un système politique - ce dont je doute absolument, mais je ne veux pas faire un débat sur Hegel. Supposons que Kojève ait raison. Alors il y a deux possibilités. Il y a une alternative qui est celle de Hegel, et qui dit que le citoyen est satisfait ; à partir du moment où il est satisfait il ne va pas chercher autre chose. Et il y a l'autre alternative qui est celle de Nietzsche : sur le plan existentiel l'individu ne peut pas se satisfaire d'une reconnaissance universelle, qui est forcément abstraite, et qui ne veut plus rien dire en termes de reconnaissance. La reconnaissance elle a du sens dans la lutte de l'esclave contre le maître. Mais une fois que la lutte est achevée, la reconnaissance s'effondre sur elle-même ; existentiellement elle ne veut plus rien dire, il n'y a plus d'enjeu dans la reconnaissance. Moi je suis très content d'être reconnu dans le droit, mais ça ne représente plus un enjeu existentiel de savoir que je suis reconnu par le droit. Je sais que si je me retrouve dans un régime totalitaire à l'autre bout du monde ça va devenir un problème existentiel (c'est la constatation de Nietzsche, et c'est vrai que là Fukuyama accepte le débat avec Nietzsche). Mais, dit Fukuyama, une fois que c'est acquis dans la société, il va y avoir des exutoires. Et c'est pour ça que je disais tout à l'heure qu'il pose mal le problème, c'est lorsqu'il dit qu'il y a un danger d'isothymie, qu'il y a un danger de mégalothymie, mais qu'il va y avoir des exutoires et que ça va finir par aller bien. Alors que le vrai problème c'est une alternative... on l'a dit ailleurs, c'est de créer une culture de la limite. Si on veut effectivement comprendre ce que disait Hegel quand il postulait que le citoyen allait être satisfait, il faut voir qu'il le disait dans l'idée qu'il y avait une limite. Ça rejoint exactement ce que disait Manfred. Dans l'idée de Hegel l'homme ne va pas indéfiniment rechercher plus de satisfaction dans la consommation, ne va pas indéfiniment rechercher plus de reconnaissance au sens psychologique - il fait confiance à la famille, à la vie privée, pour assurer ce niveau-là de la demande infinie de reconnaissance ; Hegel fait le postulat qu'il y a effectivement à un moment donné une limite dans l'attente de la satisfaction à l'endroit du système. Alors je dis, en ce moment la vraie question est de créer une

culture de la limite. Je ne crois pas que les limites soient strictement imaginaires, il y a des limites réelles en termes démographiques, en termes écologiques, en termes de distribution des fonctions dans la société...

Thierry Hentsch : C'est assez technocratique...

Olivier Clain : Absolument. Mais c'est ce qu'il faut. Moi j'ai confiance en la technocratie, j'ai confiance dans le système du pouvoir technocratique ; sur l'évaluation effective la technocratie nous prouve chaque année qu'elle est très fonctionnelle, dans sa sphère propre. Le problème c'est que le pouvoir technocratique s'exerce sur des sphères de la vie humaine qui ne relèvent pas - là on peut reprendre la critique d'Habermas - de sa sphère et de ses compétences propres. Le vrai problème c'est le fait qu'actuellement il n'y a rien d'autre que le pouvoir technocratique, parce que le pouvoir politique de la démocratie libérale, c'est un masque. Et on est devant un vide en termes de constitution d'une autre forme de régulation. Mais : non seulement on a un vide à ce niveau-là du système de régulation, mais la vraie solution et la seule, elle est au niveau culturel. C'est pour ça que je dis que quand Fukuyama focalise sur la question politique il est à côté de la "track". Pour nous je crois, ou peut-être juste pour moi, la vraie question est d'ordre culturel.

Thierry Hentsch : Mais où tu la vois pointer ? Ça ne suffit pas de dire qu'elle est culturelle.

Michel Freitag : Ça saute aux yeux partout... Je répondrai tout à l'heure.

Olivier Clain : Une culture de la limite - c'est comme ça que je la baptise - ça veut dire une culture qui refuse l'anomie.

Michel Freitag : Je réponds très rapidement d'abord à la première question que Jacques posait. Tu la poses mal par rapport à la manière dont précisément Fukuyama la pose. Il y a de la confusion. La question de Fukuyama n'est pas : «Est-ce qu'il existe actuellement une alternative ?», parce qu'il dit qu'il n'y en a pas en invoquant l'effondrement purement factuel du régime communiste - et là il y a une faute de logique qu'on peut très facilement montrer, mais passons par-dessus. Le sens de la thèse de Fukuyama, ce n'est pas qu'empiriquement il n'y a pas d'autre réponse, c'est qu'il ne peut pas y avoir d'autre réponse. Et c'est ça qu'il faut contester, qu'on peut contester. (Bruits de désaccord) C'est clair ça, chez Fukuyama. Toute sa référence à l'idéalisme c'est ça. Sinon il n'y a pas de philosophie chez Fukuyama : on invoque le fait que le capitalisme est prospère, et d'un autre côté on invoque le fait que le communisme s'est "cassé la gueule", et le livre s'arrête là. Toute la thèse du livre est une thèse "transcendantale", c'est pour ça qu'il parle de Kant, c'est pour ça qu'il parle de Hegel, etc... sinon c'est une

escroquerie, sinon il y a trois cents pages de trop dans le livre, et l'article que tu dépouilles n'existe pas. Quand même : on ne peut pas enlever toute cette partie-là et garder le reste de Fukuyama comme si c'était encore sa thèse. Il joue sur deux tableaux, et on peut montrer que c'est illogique, la manière dont il le fait, mais si on enlève complètement le premier tableau il n'y a pas de livre. Alors il y a une thèse transcendante, qui dit que les idéaux fondamentaux de l'humanité ayant été atteints, et les contradictions essentielles ayant été dépassées, on ne peut rien désirer de plus ; ce qu'on désire de plus ne peut être que... que ce qu'il y a déjà, ça n'a plus de sens transcendantal, ça n'a plus le sens d'animer un mouvement de l'histoire qui se dirige encore vraiment quelque part : on a atteint le lieu où, où qu'on aille encore ce sera la même place. C'est quand même ça la thèse. Alors, à cette thèse-là, on ne peut pas répondre en disant : «Montrez-moi l'alternative», parce que la thèse, elle, veut dire : «Il n'y en a pas, arrêtez de chercher, ceux qui prétendent qu'il y a une alternative se trompent, ceux qui ne sont pas satisfaits, ils devraient se satisfaire avec ce qu'ils ont parce qu'il n'y aura rien d'autre». Alors là, dire qu'on n'a pas répondu à la question... On a répondu dans le sens où l'on dit qu'il n'y a aucune raison de penser qu'il n'y a pas encore des contradictions ou des problèmes, et que ceux-ci n'exigent pas, encore, la recherche d'une autre solution. Bien sûr qu'on ne la sort pas, en tant que sociologues, de notre poche.

Ça m'amène à la deuxième chose, à la question de la normativité, qui est évidemment la question essentielle il me semble, et sur laquelle d'ailleurs tu conclus toi-même. Là il me semble qu'il y a beaucoup d'éléments de réponse possibles. Je peux juste les indiquer, parce que c'est un des thèmes principaux des discussions dans le groupe depuis des années, et que c'est peut-être ma marotte personnelle la plus forte. Tu demandes où pointerait quelque chose qui irait dans un sens concret, sur le plan d'une nouvelle normativité. Je répondrais d'abord en deux temps. Je dirais que les êtres humains, aussi bien dans la modernité que maintenant, ont toujours vécu dans la normativité, ils ont toujours accompli une exigence de normativité. Simplement, dans les sociétés traditionnelles celle-ci était intégrée a priori, d'une manière dogmatique, par la religion, etc.; et ensuite, dans la modernité, cette intégration concrète et particulariste des sociétés traditionnelles a été contestée, elle a été attaquée, détruite, au nom d'une reformulation idéaliste abstraite et universaliste de la normativité, que ce soit à la manière de Kant, en définissant la normativité qui régit la connaissance scientifique à travers les a priori de la sensibilité et les a priori de la raison pure, ou bien que ce soit l'impératif catégorique... Donc il y avait une normativité dans la modernité qui était d'une autre forme que celle de la tradition. Et la normativité de la modernité - ça c'est une vieille thèse sociologique - a d'une part invoqué une rationalité abstraite universelle pour se justifier déductivement directement, mais dans la dynamique sociale de son imposition elle a vécu de sa confrontation avec la tradition. Et elle a abouti, en même temps qu'elle se réalisait, à la perte de cette dynamique, c'est-à-dire à ce que Habermas appelle l'usure et la disparition des réserves non-renouvelables de traditions. Alors on en est là, avec une exigence de normativité qui

s'identifie avec l'exigence de la vie, et qui s'identifie à la condition humaine. Parce que le langage c'est normatif, ce n'est pas simplement - comme il a été décrit par certain analystes modernes de la théorie du langage - une manière de désigner des choses, de transmettre de l'information, c'est toujours toujours une manière de juger du rapport de l'action aux choses, de la justesse de l'action vis-à-vis des choses, et bien sûr vis-à-vis des personnes. Le langage est intrinsèquement normatif d'un bout à l'autre. Et on pourrait dire qu'avant le langage l'instinct animal est entièrement normatif d'un bout à l'autre ; c'est la condition de la vie que la normativité. C'est ce qui régit le comportement d'un être subjectif dans le monde, à mesure même que ce comportement ou cette action n'est pas déterminé de manière purement mécanique par des lois universelles ; la normativité est ce qui encadre ce qui est "artificiel" si on peut dire, ou ce qui est simplement contingent et non-nécessaire. Alors là il y a une définition ontologique de la normativité, et il n'est pas question de savoir s'il y a une normativité ou s'il n'y en a pas, si on peut vivre avec ou sans ; la seule question c'est de savoir comment coordonner, comment unifier les normativités qui sont sans cesse tous les jours à chaque instant évoquées partout. Et simplement, le lieu où la normativité est toujours consommée maintenant, invoquée, s'est déplacé de l'État universel abstrait qui produit la loi rationnelle et tout ça, au nom d'une normativité qu'on appelle "légitimité", "rationalisme" ou tout ce qu'on veut, vers la pratique quotidienne des techniciens. Et là elle est vécue tous les jours, ils essaient tous les jours d'avoir des normes. D'un côté ils invoquent la raison technique, mais de l'autre côté ils doivent chercher les conditions de justification de l'application de la raison technique à tel objectif ou à tel autre. Ça saute tellement aux yeux qu'à mesure qu'on crée des comités d'experts pour régler des problèmes, on sent le besoin de les épauler par des comités de normativité, de déontologie, d'éthique. Mais il se trouve que là il y a un paradoxe fondamental, puisque ces comités déontologiques sont eux-mêmes complètement dépendants d'une rationalité technique. C'est-à-dire qu'ils ont eux-mêmes une légitimité qui n'est que technique. Le même problème exactement est posé par Manfred dans le domaine du travail, ou bien par Rolande dans le domaine de l'organisation sociale du travail : ce sont des domaines qui fonctionnent sans arrêt à la normativité. Le problème n'est pas là, il est de savoir au nom de quoi on la justifie. (**Thierry Hentsch** : donc une normativité de la normativité). Donc on est devant un problème de fondement, de légitimation, nouveau. On est dans la normativité, on n'a pas à inventer... On a à inventer ou à créer une justification de la valeur de certaines normes relativement à d'autres, lorsqu'elles sont contradictoires ; et plus encore, on a à justifier des hiérarchies de normes parce que la normativité est par définition hiérarchique, elle établit ce qui compte plus que d'autres choses, et pas seulement la séparation du "bien" et du "mal". Là on est au pied du vrai problème. On n'est plus dans une démocratie libérale et dans un État démocratique libéral, ce ne sont plus les Chambres qui décident des régulations et qui définissent les cadres réels de la vie, ce sont les décisions techniques prises dans les dix mille organisations qui sont interreliées par des rapports de force et des mécanismes "cybernétiques"

d'adaptation mutuelle à caractère automatique. Et il y a une alternative dans laquelle nous risquons d'être enfermés, entre une intégration purement systémique d'un côté, et un jeu, un déploiement infini de rapports de force fragmentés de l'autre. Ce sont deux alternatives qui correspondraient peut-être encore à l'opposition entre *Le meilleur des mondes* et 1984.

Stephen Shecter : Je voulais dire quelque chose sur ce que Manfred et Olivier ont dit, mais avant, un point là-dessus : c'est aussi comme ça que paraît le "Qu'est-ce que vous avez en contrepartie". Parce qu'il y a deux moments : on est dans une situation où le discours sur la démocratie libérale empêche les gens de reconnaître qu'en fait on est dans une nouvelle situation où tout ce problème est problématisé et formulé... et avant que les gens ne reconnaissent qu'ils sont dans un système de régulation technocratique, ils posent déjà le problème, ils saisissent intuitivement qu'il y a un problème. Et là ils ont recours à la démocratie libérale, qui n'est que la dernière miette du capital hérité de l'ancienne époque. Et comme les gens savent intuitivement que ça ne peut pas continuer indéfiniment - pas techniquement, mais moralement... On le voit par rapport à ce que Manfred a dit, et c'est toute la discussion qu'on avait avec Jean Pichette. Une autre conséquence de ce que vous dites, c'est qu'il y a une nouvelle idée, non seulement de normativité mais de subjectivité, qui émerge dans une société qui peut produire à l'infini. C'est-à-dire que nous ne sommes plus des êtres déterminés par la limite, mais par l'artifice. Olivier arrive avec une autre idée... Ce que serait peut-être l'idée de la normativité, c'est effectivement la reconnaissance, qu'il faut penser sur le terrain d'une société qui produit l'économie telle que Manfred la décrit, laquelle produit un type de subjectivité qui ne porte aucune limite et qui entraîne les gens dans une sorte de tourbillon constant autour de leurs propres désirs. Mais cela exige qu'un des éléments de la (nouvelle) normativité serait une subjectivité qui accepte la contrainte. Sauf que comme il dit, la contrainte ne peut plus être dogmatique ou mythique, elle doit donc être réflexive sur la base d'une reconnaissance de cette réalité empirique, mais reformulée. Maintenant, demander de poser aujourd'hui ce que serait cette nouvelle normativité, cette nouvelle subjectivité, alors qu'on se bat depuis quelques années juste pour expliquer aux gens que la situation, nouvelle, exige de penser en termes nouveaux... Et aussitôt qu'ils commencent à comprendre que la situation est débile, alors ils disent : ha, mais la démocratie libérale ça va nous sauver. Et là, Fukuyama dit : «Voilà, choisissez, entre le néant artificiel et la démocratie libérale.» Alors n'importe qui qui est le moins sensé va choisir la démocratie libérale. Et nous on a l'odieuse de dire que ça ne fonctionne plus, que ça fonctionne sur une autre base, et que la démocratie ça veut dire complètement autre chose. Dans ce sens-là il est vrai que ce n'est pas une question d'être pour ou contre, c'est reconnaître que la démocratie n'est plus qu'une idéologie maintenant. Et donc que ce qui a de l'importance dans la démocratie ce n'est pas le nombre...

En plus, ce n'est pas parce qu'avant il y avait l'est contre l'ouest et que maintenant c'est fini, je ne suis pas d'accord là-dessus. Je pense que c'est parce que à l'intérieur

de la dynamique des sociétés politiques ça ne peut plus jouer. Avant ça jouait, quand les gens disaient : je demande la révolution, je demande des réformes sociales, je demande la social-démocratie... ça mobilisait des millions de gens, ça avait un écho chez les êtres humains. De la même manière la bourgeoisie elle-même pouvait invoquer la démocratie pour mobiliser ses propres troupes contre l'ancien régime. Mais qui aujourd'hui va mobiliser quelqu'un contre cela ?

Ivan Maffezzini : Peut-être que dans deux ans il y aura une nouvelle mobilisation...

Stephen Shecter : Non mais, quand même, les gens ils se mobilisent maintenant autour de leur stérilité, autour de leur homosexualité, autour de leur handicap, et autour de leurs cheveux verts...

Ivan Maffezzini : Mais rien n'empêche de penser qu'il pourrait y avoir une mobilisation pour autre chose.

Stephen Shecter : J'aimerais juste soulever quelque chose - à laquelle je crois il faudra revenir plus longuement quand on discutera de l'ordre mondial. Si tu as raison, Olivier, alors j'argumenterais encore plus contre la thèse de Jacques. C'est-à-dire que dans la mesure où ce type d'économie est en train d'être créé mondialement, si on prend une perspective de cent ans, le problème de la faim ne sera pas le problème crucial : si on regarde ce que les économies de marché ont fait en cent ans, toute la critique de Marx : «Vous n'allez jamais être capables de sortir de là» est complètement infirmée. Si Olivier a raison, s'il est vrai que le problème n'est pas qu'il y a une limite mais plutôt qu'il n'y en a plus, et si le monde est mondialement intégré, et économiquement par-dessus le marché, ce qui va arriver c'est qu'il y aura un mouvement de stratification au niveau mondial. Comme on le remarquait une fois dans le cas de nos sociétés, il y aura des couches et des couches et des secteurs et des régions des sociétés qui vont constamment être laissés un peu en marge, en même temps que d'autres seront nouvellement intégrés. Donc du nord-est du Brésil à Rio de Janeiro les gens vont habiter deux mondes complètement différents. Et donc les problèmes vont être toujours liés : l'incapacité de répondre au nord-est du Brésil, au Tchad, à certains endroits du monde, va être directement liée effectivement au problème normatif, c'est-à-dire à l'incapacité d'une société de se donner une culture de limite, et donc d'intervenir, alors même que cette société s'est dotée des mécanismes conventionnels devant le permettre. Parce que comme tu l'as dit toi-même Olivier, c'est la technocratie qui peut le faire, les technocrates ne sont pas bêtes après tout, ils ont tout ce qu'il faut. Le problème n'est pas le capitalisme tel que Marx le concevait, le problème est effectivement qu'il manque toute culture de limite pour permettre que ce type de problème soit ressenti et sa résolution mise en application socialement. Parce que ce qui n'est plus présent là, démocratiquement, ne trouve aucun écho ou représentation dans les pratiques

sociales réelles.

Michel Freitag : J'avais perdu une transition dans ce que je disais tout à l'heure, mais je l'ai retrouvée. Alors, je suis d'accord avec plusieurs sur le fait qu'on est dans un système technocratique, et qu'on y est pour y rester. La société est technocratique, et c'est de l'intérieur de la technocratie que se pose le problème, mais pas comme une alternative, pas non plus comme une dénonciation catastrophique de la technocratie. Maintenant, c'est la nature des problèmes normatifs qui existent à l'intérieur de la technocratie qui est importante. Les problèmes normatifs se posaient de manière concrète, autoritaire et dogmatique dans les sociétés traditionnelles. Ils se sont posés d'une manière abstraite, universaliste et idéaliste, sous forme de questions de principe, dans la modernité. Et la démocratie libérale n'a de sens comme démocratie, "une personne-un vote", que dans la perspective où il s'agit de se prononcer sur des principes généraux, abstraits et universels, et sur leur application générale. Or la technocratie ne parle pas de principes abstraits, elle résoud pragmatiquement des problèmes locaux et concrets. Alors, quelle est la nature fondamentale de la normativité qui puisse servir à intégrer les différentes références normatives qui sont prises de manière éparpillée, multiple, partout dans le monde par des appareils technocratiques locaux ? C'est là que je reviens à cette idée d'esthétique. Ça revient à reprendre par un autre côté l'idée d'une culture de la limite ; mais c'est pas l'idée quantitative de la limite, c'est revenir à l'idée qualitative de l'harmonie. Mais ça n'est effectivement résoluble que culturellement. Il s'agit de revenir à une culture humaine où on valorise ce qui est harmonieux .. et à la limite l'idée esthétique renvoie doublement à l'harmonie, d'une part parce que *aesthesis* c'est la forme, et deuxièmement parce que dans l'esthétique ce n'est pas la forme quelconque c'est la forme belle. Or il y a à redécouvrir le lien ontologique qui existe entre la beauté telle qu'elle se voit, telle qu'elle s'entend, telle qu'elle se perçoit... c'est-à-dire la beauté qui renvoie à cette capacité humaine de faire une synthèse de l'expérience à travers l'intégration des formes, et la capacité d'existence des formes. C'est-à-dire que le critère ultime auquel on est renvoyé maintenant c'est une capacité d'appréciation de la validité des interventions techniques en fonction de l'harmonie de l'intégration de leur résultat. Il ne s'agit plus de principes. Ce n'est plus non plus un jugement purement quantitatif, on ne pourra jamais dire "ici c'est assez" d'une manière absolue. Mais on peut réapprendre une culture où, comme les Grecs étaient capables de juger qu'une statue était belle, on est capable de juger qu'il y a une harmonie dans les conséquences de notre action dans le monde, vis-à-vis d'autrui, d'une société à l'autre, etc. Là c'est évidemment une tâche civilisationnelle, et c'est quelque chose qui est de nature à rendre la poursuite de l'histoire indéfinie : il n'y a pas de fin de l'histoire, il y a cette quête de l'harmonie qui deviendrait, on pourrait dire, la hantise de la justesse de notre action... et qui serait appliquée par les technocrates. La première cible de cette formation-là c'est évidemment les technocrates, les experts qui agissent partout, et qui sont la réalité des formes d'organisation sociale et des formes de

développement économique, et des formes d'intervention culturelle dans les médias, etc., dans le monde contemporain. Et c'est à ce niveau-là qu'on pourrait te répondre encore une fois, (Jacques) : la solution libérale démocratique, politique, elle est complètement déphasée, et elle devient une idéologie pour ne pas poser le problème des limites et des conditions concrètes d'exercice de la capacité technocratique sur laquelle repose notre société. Elle nous empêche simplement de voir la réalité dans laquelle nous vivons, elle nous incite simplement à la "laisser faire, laisser aller".

Thierry Hentsch : Et si cette société libérale tentait de poser ce principe d'exigence harmonique ? On pourrait imaginer le rôle du Parlement : il devrait se limiter aux grands principes.

Michel Freitag : Oui, mais il ne touche à peu près plus rien de ce qui fait fonctionner notre société réellement. Alors maintenant, on peut quand même développer un peu sur ce que serait un "principe d'harmonie". On ne peut pas inventer une harmonie. L'harmonie c'est toujours la résonance de quelque chose qui s'est transformé soi-même avec une certaine lenteur et dans une certaine permanence en relation avec tout ce qui l'entoure. C'est-à-dire qu'on ne peut pas inventer une esthétique à partir de rien. Alors on a dans notre histoire des images d'harmonie, dont on peut s'inspirer et dont on peut essayer de retrouver des équivalents dans d'autres conditions. Je pense par exemple au modèle grec de l'harmonie esthétique, le *kalos k'agathos* * grec ça devrait être quelque chose qu'on réintègre dans les conditions de vie politique maintenant, les conditions de vie sociale maintenant. C'est-à-dire, se reconvaincre qu'il ne peut pas y avoir de "bon" sans qu'il soit "beau". Après on pourra toujours se demander c'est quoi le "bon" et le "beau". Au moins on se rééduque à ce souci (...) Il y a eu toute une reprise de cette idée grecque dans notre histoire, à la Renaissance, avec l'idée d'un univers qui est un *universum*, un cosmos harmonieux, avec comme exigence de participation au cosmos cette idée de correspondance entre le microcosme et le macrocosme. Hé bien, cette idée de correspondance, elle est à reprendre et à réapprofondir. Et, comment le faire d'une manière pratique ? Ça se fait tout simplement par l'éducation. Plutôt que d'apprendre aux enfants uniquement des manipulations techniques, ce serait recommencer à leur montrer des images, ce serait réapprendre à exercer un jugement esthétique, ce serait réapprendre une connaissance des formes par l'intériorisation desquelles on est capable de juger des formes nouvelles.

Jacques Goguen : En attendant, Michel, est-ce qu'on peut dire aux Zaïrois, par exemple, que la démocratie est seulement une idéologie et donc qu'ils ne devraient pas s'en préoccuper?

* Kalos = beau / agathos = bon. K', de kai, "et" ; donc le "beau et bon", entendu comme étant nécessairement le même.

Stephen Shecter : D'une certaine manière si notre société était en plus grande harmonie, déjà il n'y aurait pas tout le "bordel" qu'il y a.

Ivan Maffezzini : J'aimerais moi aussi poser une question au séminaire. Je trouve la conclusion de Michel - sur laquelle je crois il y a beaucoup de consensus entre vous - très intéressante, et je suis parfaitement d'accord avec la majorité des critiques. Mais cette conclusion me fait un petit peu peur. On pourrait dire qu'avec l'"harmonie" on est sorti de "égalité", "fraternité", ou "patrie"... moi je disais "superficie", c'était une autre façon de voir les choses. Mais ce qui me fait peur avec l'harmonie et avec les Grecs, c'est qu'au fond dans la belle statue grecque ce n'est pas vrai qu'il y a une harmonie. Et l'harmonie est ce que toute la civilisation occidentale, en tant que technique, a retenu de tout ce discours-là. Je vous invite à aller voir la centrale de LG-2. Moi je l'ai vue, elle est d'une harmonie suprême. La technique, selon moi, et la culture occidentale, a repris des Grecs le discours de l'harmonie pour l'intégrer complètement à son discours social. Alors j'aimerais terminer sur ça : est-ce que ce n'est pas peut-être la non-harmonie, qu'on voit par exemple en musique, dans le chômage, qu'on voit dans la culture, ou qu'on voit dans l'écriture de *Finnegans Wake* ...

Michel Freitag : Je suis d'accord avec toi, mais c'est vrai qu'on commence là un autre débat.

Stephen Shecter : (...) la question de l'harmonie dans *Ulysse*, c'est quand même une oeuvre comme une cathédrale, à un niveau.

Ivan Maffezzini : Oui, mais peut-être que dans *Finnegans Wake* c'est difficile.

Stephen Shecter : Oui, mais c'est aussi vrai que *Finnegans Wake* est complètement inintelligible.

Ivan Maffezzini : Moi je crois qu'il est complètement compréhensible. Naturellement ce n'est pas Joyce qui me guide dans ma compréhension, mais c'est ma vie culturelle qui me fait interpréter *Finnegans Wake*, et je crois que c'est ça le grand pas de la modernité dans la postmodernité. Je n'ai plus Joyce qui me mène par la main, mais moi-même je travaille Joyce.

Fin du séminaire

Quelle fin de l'histoire, ou la fin de quelle histoire? Critique philosophique et sociologique de Francis Fukuyama.

(Michel Freitag)

Dans un article d'une douzaine de pages¹ qui a de manière symptomatique soulevé immédiatement une vague de commentaires à travers le monde, Francis Fukuyama² s'emparait du thème hégélien de la "fin de l'histoire" pour l'appliquer à l'état du monde qui résultait de l'effondrement du communisme en Europe de l'Est. Peu après, Francis Fukuyama répondait à ses critiques dans l'International Herald Tribune du 15 décembre 1989 ("End of History : So Misunderstood by So Many"), où il s'expliquait surtout sur le point de vue idéaliste et non pas empirique qu'il reprenait de l'auteur de la Phénoménologie de l'Esprit et surtout du commentaire qu'en avait fait Alexandre Kojève dans un cours célèbre donné au Collège de France et dont était tirée son Introduction à la lecture de Hegel.³ Depuis, F. Fukuyama a repris et développé sa thèse dans un ouvrage d'environ 400 pages paru en 1992 chez Free Press à New York sous le titre The End of History and the Last Man, et qui a lui aussi été très rapidement traduit en français (La Fin de l'histoire et le dernier homme, Paris, Flammarion, 1992). Mais je voudrais d'abord dire que du point de vue d'une critique philosophique, sociologique et historique, il n'y a pas quant à la thèse et à son argumentation principielle, une grande différence entre l'article et le livre.⁴ La ruse de Fukuyama, et j'aurai l'occasion d'étayer mieux cette affirmation, c'est de ne s'appuyer sur Hegel (ou Kojève)⁵ que pour justifier le sens ontologique et substantiel qui est donné au mot "Fin", mais de se tourner ensuite vers Locke, Platon et même Nietzsche lorsqu'il s'agit de définir le "contenu" qui est sensé être réalisé dans le moment de cette "fin" ou de cet achèvement, pour finalement adopter le

1. Cet article publié dans The National Interest en été 1989 a été traduit en français dans Commentaire, No. 47, 1989, accompagné de plusieurs réponses et commentaires qui se sont poursuivis dans les No. 48 et 49 de cette même revue.

2. F. Fukuyama était à ce moment-là un haut fonctionnaire du Département d'État américain après avoir été employé de la *Rand Corporation*.

3. Cf. Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Paris, Gallimard, 1947.

4. Je ne dis pas ceci pour justifier la paresse du lecteur qui éventuellement n'aurait pas lu le livre. Je le fais seulement pour qu'un tel lecteur ne se sente pas d'emblée "incompétent" s'il n'a lu que l'article, et ensuite pour lui conseiller de ne pas perdre son temps. Il y a d'autres choses à lire si l'on s'interroge sur le sens de l'histoire.

5. C'est-à-dire sur les seuls philosophes qui permettent de justifier métaphysiquement la thèse de la Fin de l'histoire dans le sens que lui donne Fukuyama, puisque seuls ils défendent une conception dialectique du devenir ontologique de l'Esprit impliquant la coïncidence "nécessaire" de la Raison et de la réalité. Mais on verra que Fukuyama ne retient de la dialectique hégélienne que le "mécanisme formel" de cette "dialectique", et qu'il se désintéresse totalement du sens ontologique de l'"Esprit absolu" hégélien, auquel il substitue, en passant par le *thymos* platonicien, une compréhension purement individualiste et psychologique de la "reconnaissance".

même pragmatisme que Richard Rorty (qu'il ne cite pas) dans la désignation du système social concret et actuel sur lequel se trouve investie toute la portée philosophique de la démonstration, qui tourne alors à une simple "monstration" de l'état de fait dominant sous l'espèce de la puissance mondiale de la société américaine, et tout spécialement de la version médiatique de l'Amérique qui nous a été donnée par Bush dans le domaine politique après avoir été diffusée partout dans les images de l'*American Way of Life*. Ainsi, implicitement - alors que cela est tout à fait explicite chez Rorty qui du même coup réfute toute prétention idéaliste⁶ - la réalisation de l'idéalisme aboutit au pragmatisme radical des "sociétés libérales et démocratiques" et de l'"État universel et homogène". Philosophiquement, le procédé est donc assez grossier, mais il faut bien parler de Fukuyama à cause de "l'effet Fin de l'histoire" qu'il a suscité dans une actualité idéologique, politique, économique et culturelle qu'on peut juger très lourde de conséquences.

Je résumerai la thèse de Francis Fukuyama telle qu'il la présente dans l'article de 1989, puisque sa reprise et son développement dans La Fin de l'histoire et le dernier homme ne lui ajoute rien de fondamental, mais qu'elle y perd au contraire une partie de sa clarté dans la multiplication de références philosophiques beaucoup plus contradictoires que complémentaires quant au sens qui leur est emprunté, et dans la prolifération des références empiriques rassemblées et interprétées de manière arbitraire. Je me permets de présenter cette thèse en sélectionnant quelques propositions énoncées dans l'article de 1989 :

"Il se peut bien que ce à quoi nous assistons, ce ne soit pas seulement la fin de la guerre froide ou d'une phase particulière de l'après-guerre, mais la fin de l'histoire en tant que telle : le point final de l'évolution idéologique de l'humanité et l'universalisation de la démocratie libérale occidentale comme la forme finale de gouvernement humain." (Commentaire, loc. cit. p.458)

"Ce phénomène dépasse de beaucoup le domaine politique; on peut le constater à la diffusion inéluctable de la culture de consommation occidentale : (...) téléviseurs omniprésents en Chine, restaurants coopératifs et boutiques de couture ouverts l'an dernier à Moscou, flots de musique beethovénienne dans les magasins japonais, pour ne rien dire de la passion du rock qui sévit aussi bien à Prague qu'à Rangoon ou à Téhéran". (Id.,p. 458)

"La vérité théorique (des idéaux de liberté et d'égalité des Révolutions américaine et française) est absolue et ne saurait être dépassée.(...) L'État qui émerge à la fin de l'histoire est libéral dans la mesure où il reconnaît et protège

6. À propos de R. Rorty, voir en particulier "The Priority of Democracy to Philosophy", in Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers, Vol. I, Cambridge University Press, 1991, pp. 175 ss.

le droit universel de l'homme à la liberté et où il n'existe qu'avec le consentement des gouvernés." (Id., p.460).

"Dans l'«État homogène et universel», toutes les contradictions antérieures sont résolues et tous les besoins humains sont satisfaits. Il n'y a plus ni luttes ni conflits à propos de «grands» problèmes et, par conséquent, il n'y a plus besoin de généraux et d'hommes d'État : ce qui demeure, c'est essentiellement l'activité économique." (Id., p. 458).

"Le triomphe de l'Occident, de l' *idée* occidentale éclate d'abord dans le fait que tout système viable qui puisse se substituer au libéralisme occidental a été totalement discrédité." (p. 458).

"Le fin de l'histoire sera une période fort triste. La lutte pour la reconnaissance, la disposition à risquer sa vie pour une cause purement abstraite, le combat idéologique mondial qui faisait appel à l'audace, au courage et à l'imagination, tout cela sera remplacé par le calcul économique, la quête indéfinie de solutions techniques, les préoccupations relatives à l'environnement et la satisfaction des exigences de consommation sophistiquées. Dans l'ère post-historique, il n'y aura plus que l'entretien perpétuel du musée de l'histoire de l'humanité."(p. 469).

Mais : "peut être la perspective même des siècles d'ennui qui nous attendent va-t-elle servir à remettre l'histoire en marche...". (p. 469).

* *

*

Je commence par un bref tour d'horizon sur la signification et les enjeux de la question traitée ici. Dans l'article comme dans le livre, F. Fukuyama affirme que les "sociétés libérales et démocratiques" contemporaines (concrètement, il s'agit essentiellement des États-Unis et de l'Europe Occidentale) ont résolu les contradictions qui avaient jusqu'ici servi de moteur au développement historique et qu'elles ont réalisé dans leurs institutions fondamentales et leurs formes d'organisation sociale les idéaux dans lesquels s'était synthétisé le sens spirituel universel de cette histoire. Ces sociétés réelles représentent donc la forme ultime et indépassable de l'aventure matérielle et spirituelle de l'humanité, et on ne peut plus attendre désormais autre chose que la généralisation progressive de ce modèle sociétal à l'ensemble des sociétés qui sont encore restées "attardées dans l'histoire", pour aboutir alors à l'État universel et homogène dans lequel tous les besoins seront

satisfaits, où les anciens antagonismes religieux et nationaux seront dépassés et où sera réalisée la paix universelle⁷.

La référence justificatrice que F. Fukuyama invoque pour soutenir la valeur apodictique qu'il confère à cette thèse est la philosophie de l'histoire hégélienne, mais cette référence faite à Hegel passe entièrement par le commentaire que Kojève a donné de la première partie de la Phénoménologie de l'Esprit, ce qui ne laisse pas de créer des difficultés pour le lecteur critique, qui ne sait plus trop qui choisir comme cible à moins de prendre sur lui la responsabilité de l'interprétation non seulement des textes de Fukuyama, mais encore des oeuvres de Kojève et de Hegel - et cela pourrait le mener fort loin! En effet, l'auteur s'en remet entièrement à l'autorité de Kojève pour ce qui est de la signification et du fondement philosophiques, et donc pour ce qui est du sens et de la validité principielle, "catégorique", de la thèse de la fin de l'histoire qu'il reprend de ce dernier. Du même coup, Fukuyama, qui a lu Kojève mais non directement Hegel, est porté à faire d'Alexandre Kojève un penseur indépendant, voire le plus grand philosophe français du XXe siècle, alors même que Kojève de son côté s'appuyait entièrement sur l'autorité de Hegel, qui, à ses yeux, avait réalisé l'achèvement indépassable de la philosophie en constatant sa réalisation pratique, concrète, dans l'histoire qui lui était contemporaine. On se trouve ainsi, chez Fukuyama, en présence d'un double renvoi de la responsabilité philosophique concernant la justification de sa thèse centrale, à Kojève d'abord puis à travers celui-ci à Hegel. On connaît bien la célèbre phrase que Hegel aurait prononcée, en 1806, en entendant tonner les canons de la bataille d'Iena, et c'est, au bout du compte, cette phrase-là qui contient déjà en elle, sous l'autorité de son auteur présumé, tout le sens que Fukuyama donne à sa thèse, en même temps que toute la preuve de sa vérité philosophique. Le seul élément nouveau que Fukuyama apporte à la démonstration est la preuve a contrario qu'il tire de l'effondrement du régime communiste en Europe de l'Est, régime dont l'idéologie officielle se référait elle aussi, mais cette fois-ci à travers Marx, à la philosophie de l'histoire hégélienne; mais, à l'intérieur d'un schéma d'opposition bipolaire au capitalisme auquel sa propre interprétation de la nécessité historique conférerait

7. On pourrait faire remarquer ici qu'une des caractéristiques fondamentales des sociétés traditionnelles, en regard de la modernité, est justement de représenter elles-mêmes, telles qu'elles sont, non pas tellement la "fin de l'histoire" que la mise en doute radicale de toute signification accordée à l'historicité proprement dite, et que ces deux conceptions diamétralement opposées de la signification ontologique de la temporalité représentent justement actuellement un des enjeux de la confrontation "mondiale" des régimes sociétaux de type traditionnel et moderne (et maintenant postmoderne). Et comme il existe un troisième type sociétal, surtout en Extrême-Orient, qui n'est ni historiciste, ni a-historique, mais plutôt anti-historique, et que plusieurs sociétés qui s'y rattachent traditionnellement semblent parfaitement aptes, sans récuser leur tradition propre, à s'inscrire de manière efficace dans les rapports de force aussi bien économiques que politiques et culturels qui régissent la situation "internationale" ou plutôt mondiale contemporaine, il est de toute manière hasardeux de se prononcer unilatéralement sur l'avenir du monde à partir de la seule philosophie qui procède justement de cet historicisme, alors même que celui-ci se trouve également mis en question maintenant de manière elle aussi radicale dans les sociétés occidentales elles-mêmes.

également une valeur transcendante, c'est alors précisément dans l'établissement d'une société communiste que Marx voyait le moment du dépassement final de toutes les contradictions et l'accomplissement de l'histoire de l'humanité. C'est donc également sous l'autorité de Marx que Fukuyama, sans le dire explicitement, se présente lorsqu'il confère une valeur apodictique positive à l'effondrement du communisme.

Pour le reste, Fukuyama se contente d'illustrations, qu'il choisit et interprète conformément aux préjugés qu'il partage avec la bonne conscience impériale de l'Amérique néo-libérale contemporaine, illustrations dans lesquelles ce n'est d'ailleurs plus la métaphysique hégélienne qui se laisse reconnaître, mais l'empirisme psychologique de Locke. Fukuyama prend soin en effet - en passant par Platon et sa conception du *thymos* - d'opérer dans son livre une transposition psychologique de la thèse ontologique de Hegel, ce qui correspond sans doute beaucoup mieux à l'esprit individualiste et psychologisant du "temps présent" et aux stratégies de persuasion qu'il convient d'y adopter⁸.

Cette ambiguïté touchant à la responsabilité philosophique se double d'une ambiguïté qu'on peut qualifier de chronologique. C'est en effet au tout début du XIXe siècle, à l'occasion des Guerres napoléoniennes et non en relation avec le contexte contemporain caractérisé par la domination mondiale de l'Amérique (l'"Empire américain"), que Hegel énonçait sa thèse de la "fin de l'histoire" - en autant que cette expression ait bien chez lui le sens et la portée qui lui sont donnés par Kojève puis maintenant par Fukuyama. C'est par la puissance tout à fait concrète de l'armée de Napoléon et non par la seule force de l'Idée que les principes universalistes de la Révolution française sont imposés au reste de l'Europe et d'abord à l'Allemagne, et qu'ils parviennent ainsi à acquérir - du moins pour Hegel en 1806 - la valeur d'une réalité concrète non seulement actuelle, mais elle-même potentiellement universelle. Napoléon, en effet, n'est plus un simple roi de France particulier, régnant sur une "nation" elle aussi particulière⁹. L'Empire qu'il prétend établir au nom des principes de la Révolution française se donne, au moins dans le champ européen, la portée d'une novation à valeur universelle : c'est tout l'Ancien Régime, qui est censé s'effondrer devant la Raison nouvelle et universelle dont il est porteur, Raison dont la puissance impériale ne serait en somme que le "bras séculier". Mais on sait aussi que Hegel ne tardera pas, comme la plupart des libéraux allemands, à se raviser tant au sujet de Napoléon que de la Révolution française.

8. Cette transposition psychologique conduit, idéologiquement, à un résultat tout à fait analogue à celui des théories de l'action rationnelle de l'École de Chicago, ou encore à la manière dont R. Boudon défend maintenant en France un individualisme méthodologique dont la portée se veut aussi substantielle.

9. Et le temps où l'on pouvait parler ainsi philosophiquement de telles particularités existentielles était peut-être un heureux temps, si on le compare à la perspective que nous offre l'"État homogène et universel".

Par ailleurs, Hegel n'a jamais considéré l'Amérique qu'à travers l'image spatiale de l'"Extrême Occident", ce qui signifie qu'il voyait seulement dans la Révolution américaine un prolongement de l'histoire occidentale n'ayant par lui-même aucune portée historique vraiment originale, et encore moins une valeur inauguratrice propre. Il dit ainsi que l'Amérique n'est que "l'écho de l'Ancien monde" (*Der Widerhall der alten Welt*)¹⁰.

Cependant ce n'est pas, comme j'y ai déjà fait allusion, dans la perspective et dans le contexte d'une réflexion académique sur les Révolutions américaine et française et sur la signification historique du rêve d'Empire napoléonien que Francis Fukuyama vient nous rappeler la signification de la thèse hégélienne. C'est à l'occasion d'un événement circonstanciel bien précis et tout actuel, l'effondrement du système communiste en Europe de l'Est, symbolisé par la chute du "Mur de Berlin". Or cet événement ne symbolise pas l'accomplissement de quelque chose de nouveau, mais seulement la disparition, l'auto-destruction du communisme. C'est alors tout arbitrairement¹¹ que le communisme empirique se trouve rétrospectivement, en disparaissant, établi dans le statut philosophique et donc transcendantal de la seule alternative possible au système capitaliste, libéral et démocratique tel qu'il existe lui aussi actuellement et empiriquement, et que la fin de l'histoire ayant déjà été proclamée depuis deux siècles par Hegel (comme on l'affirme), ce système empirique qui diffère si profondément de la réalité que Hegel avait sous les yeux au tout début du XIXe siècle hérite du même coup et sans autre forme de procès de la dignité elle aussi tout à fait métaphysique de représenter à lui seul le couronnement indépassable de l'histoire universelle. Indépendamment du fait que, dans les termes où le problème est ainsi posé, la preuve non seulement manque mais qu'elle est logiquement impossible à fournir (puisque'il s'agit d'une confirmation par défaut qui ne saurait avoir qu'une portée purement empirique et provisoire), le communisme se voit rétrospectivement défini par Fukuyama comme une simple illusion, mais il s'agit d'une illusion ontologique dont la dissipation doit cependant revêtir devant l'histoire la valeur tout à fait positive d'une "preuve ontologique" fondamentale!

10. Voir Pierre-Jean Labarrière, "Hegel et l'Amérique", in *Penser la rencontre de deux mondes*, sous la direction d'Alfredo Gomez-Muller, Paris, PUF, 1993, pp. 11 ss. Labarrière se réfère également à Ortega Y Gasset, "Hegel y America", in *Obras Completas*, Tome II, Madrid, 3ème éd., 1954. Il en ira d'ailleurs encore de même pour Marx, concernant cette fois-ci le développement du capitalisme américain, même s'il soupçonnera, dans les dernières années de sa vie, la possibilité d'une mutation interne du capitalisme corporatif américain vers le socialisme, qui s'opérerait progressivement dans les conditions et les formes mêmes de la propriété et ceci en l'absence de toute révolution politique.

11. Du moins si l'on ne postule pas, encore une fois, la validité de la philosophie de l'histoire de Marx, dont on prétend pourtant en même temps constater l'échec!

Il faut cependant comprendre que ce n'est pas alors seulement le "communisme" ou le "socialisme réel" qui se trouve ainsi, toujours au nom de Hegel¹², rejeté en dehors du "sens de l'histoire" tout en acquérant pourtant dans l'histoire - mais seulement en y disparaissant et donc de manière purement empirique - la valeur d'un révélateur négatif absolu; c'est l'ensemble de la pensée critique post-hégélienne, qu'elle soit sociale-démocratique ou encore aussi "libertaire-égalitaire", bref tout ce qui a pu être désiré et pensé, réfléchi et expérimenté socialement et politiquement sous le concept de la "gauche" moderne telle qu'on peut la comprendre très précisément en opposition à la pensée libérale "de droite"¹³, qui tombe dans la trappe. Toute la portée idéologique de l'*aggiornamento* que Fukuyama fait subir à la thèse hégélienne de la fin de l'histoire à l'occasion de l'effondrement factuel du communisme soviétique consiste ainsi dans cette élimination de la portée philosophique et historique, politique et économique, culturelle et humaine de toute la "raison de gauche" post-hégélienne, et donc aussi de toute interprétation "de gauche" de l'hégélianisme philosophique - car la "raison de droite" post-hégélienne, dont la parabole nietzschéenne du "dernier homme" représentera alors la figure de proue, se verra accorder par Fukuyama plus de respect puisque, nonobstant alors le triomphalisme avec lequel il avait d'abord proclamé la légitimité de la dévolution de paternité de l'Esprit Absolu hégélien aux sociétés libérales et démocratiques de type anglo-saxon, il finit par y voir l'ultime esquif qui peut encore faire chavirer le bateau de l'histoire au moment même où il était déjà parvenu dans les eaux calmes du port, ou du moins le dernier banc de sable sur lequel peut venir s'échouer toute la cargaison de sens dont il était porteur.

12. Hegel avait effectivement fait une critique radicale du communisme, mais il s'agissait du communisme philosophique de Fichte. La transposition qui est alors effectuée des conditions d'un libéralisme économique de petits entrepreneurs à un capitalisme d'organisations transnationales n'est pas évidente, même si d'autres auteurs contemporains se sont autorisés à le faire dans leur argumentation en faveur de la régulation marchande de l'économie (je pense ici à Henri Denis, Hegel, Penseur politique, ainsi qu'à son dernier ouvrage encore inédit, Le Système capitaliste).

13. Rétrospectivement, il est en effet nécessaire de distinguer la pensée libérale classique, contestataire de l'"Ancien régime", et celle du libéralisme moderne triomphant avec la société bourgeoise, et qui a pour adversaire premier toute la contestation que cette société bourgeoise soulève à son tour au nom d'une radicalisation des mêmes idéaux et des mêmes principes qui avaient été invoqués et mobilisés d'abord par elle contre la tradition. Par delà les mots et toutes les citations, un tel changement d'adversaire vaut sociologiquement et sans doute aussi philosophiquement comme un changement de sens : les adversaires de Locke, de Bentham, de Constant, du moins en grande partie, ne sont plus les mêmes qu'au moment de la révolution française, ni d'ailleurs qu'au moment de la révolution bolchévique. Mais la situation sociétale actuelle est encore bien différente puisque l'idéologie néo-libérale ne possède plus, en tant que telle, aucune "vérité structurelle" et qu'elle se contente de mobiliser au profit d'un système sociétal tout à fait inédit (le "mode de reproduction décisionnel-opérationnel"), les anciens "réflexes idéologiques" du libéralisme classique du XIX^e siècle. Ainsi, par exemple, les attaques adressées maintenant par la droite à l'État providence social-démocrate ne profitent nullement à la liberté d'action de l'individu, fût-il entrepreneur, mais à celle des grandes "organisations" qui gèrent le monde non seulement économiquement, mais aussi largement aux plans politique et culturel. L'idéologie néo-libérale réalise alors un *cover up* systématique, et il en va largement de même en ce qui concerne les références faites à la démocratie.

Or, tout ce qu'on peut comprendre (*Real-politik* oblige) c'est que le communisme était effectivement devenu - du point de vue empirique et pragmatique américain - la seule alternative militairement menaçante à l'hégémonie des États-Unis comme puissance mondiale souveraine dans le nouveau contexte objectif où l'antagonisme majeur s'inscrit désormais dans l'opposition entre le Nord et le Sud¹⁴. Alors, puisqu'on y est, autant profiter de la disparition physique de cette menace pour s'appropriier aussi vis-à-vis des revendications du Sud, et ceci non pas positivement mais par défaut, l'"âme" ou l'"esprit" que cette dernière prétendait idéologiquement avoir comme soutien. Cela correspond en somme à une manière moderne, "civilisée", de "manger le foie" de l'ennemi vaincu, en s'appropriant la prétention ou la force idéologique de l'autre et en se mettant soi-même dans la place qu'il laisse vacante par la défaite ou la défection, sans avoir par ailleurs rien à changer à ce qu'on est. La thèse de Fukuyama a donc tout l'aspect d'une "usurpation" : elle profite de l'effondrement du communisme pour s'approprier, en faveur du néo-libéralisme pragmatique qui correspond à l'impérialité du nouveau régime organisationnel de la société, une version ontologique de légitimation philosophique que le libéralisme classique n'avait jamais songé à revendiquer jusqu'alors, et dont son individualisme dogmatique n'avait précisément pas besoin. Fukuyama vient ainsi apporter à l'état d'esprit néo-libéral qui, au moins superficiellement, submerge l'Occident depuis une quinzaine d'année, non seulement la caution d'un philosophe (ou d'une philosophie) que jusqu'alors les libéraux de toutes tendances abhorraient plutôt¹⁵, mais il apporte encore, plus profondément, au libéralisme la justification ontologique et le "supplément d'âme" qui lui manquaient depuis toujours et qui désormais peuvent si bien servir au triomphalisme impérial de l'état de fait dans la reconnaissance non critique duquel celui-ci s'est converti (ayant semble-t-il épuisé

14. Voir à ce sujet l'intervention de J. Mascotto dans le séminaire du 17 sept. 93 dont le présent Bulletin donne la transcription.

15. On pourrait multiplier ici les références, mais une seule les résume toutes assez bien : c'est l'ouvrage de K. Popper, *The Open Society and its enemies*, où l'auteur professe, à la Bentham plus encore qu'en suivant Locke et J.S. Mills, une conception purement individualiste, formelle et surtout procédurale ("méthodologique") du libéralisme et de la démocratie, par laquelle il ne fait en somme qu'étendre au domaine social et politique sa conception épistémologique de la "falsification" (Mais un épistémologue de talent n'est pas forcément un bon sociologue). D'ailleurs, Fukuyama rappelle lui-même quel mépris et quelle aversion Popper avait développés pour Hegel et pour toute l'orientation de pensée qui s'en inspirait, voire pour tous les auteurs qui, comme J.-J. Rousseau, l'avaient précédé dans une conception réaliste de la totalité sociale et politique, et qui se trouvaient globalement dénoncés comme avant-coureurs idéologiques du totalitarisme (voir entre autres J.-L. Talmon, Les Origines de la démocratie totalitaire, et R. Aron, Démocratie et totalitarisme, ainsi que la thèse de la "fin des idéologies" qui a été développée autour de Daniel Bell). Je montrerai que Fukuyama est beaucoup plus redevable à cette orientation de pensée somme toute opportuniste qu'à Hegel, et que l'interprétation qu'il nous présente de ce dernier en transformant quelques expressions hégéliennes en slogans, revient à fondre et à dissoudre Hegel dans un libéralisme auquel Hegel s'était précisément opposé de front. Si Hegel revient maintenant philosophiquement à la mode, c'est dans le contexte du nouveau "malaise de civilisation" qu'éprouve la modernité en voie de dissolution postmoderne.

tout son courage critique ou toute sa vertu - *virtus* - dans la lutte qu'il a menée jadis contre cet autre état de fait que représentait l'autoritarisme traditionnel ou pré-moderne¹⁶).

En réalité, le libéralisme, tant politique qu'économique, s'est depuis toujours donné une justification principielle, mais celle-ci était seulement formelle, et sa formulation philosophique culminait non dans l'oeuvre de Kant ou celle de Hegel, mais plutôt dans celle de Locke d'un côté, et dans l'économie politique d'Adam Smith de l'autre. Mais ce libéralisme philosophique, en tant qu'expression unilatérale de l'individualisme moderne, avait eu besoin pour se justifier substantiellement ou concrètement dans l'histoire, d'abord de l'existence de ce pôle substantiel que représentaient les sociétés traditionnelles autoritaires dont l'individu pouvait prétendre s'émanciper, puis ensuite, plus près de nous, de l'existence de régimes totalitaires susceptibles de cristalliser en eux, comme ils ne manquèrent pas de le faire dogmatiquement, la référence à un moment lui aussi substantiel de synthèse et de dépassement, à un moment de totalisation que le projet libéral de la modernité individualiste ne tendait, de son propre mouvement, qu'à dissoudre derrière lui¹⁷. Le "coup de force" idéologique de Fukuyama, qui n'est par ailleurs pas très subtil philosophiquement mais qui semble efficace idéologiquement, a consisté à dépouiller le cadavre de l'adversaire de son habit ou de son uniforme idéologique substantiel pour en revêtir directement le libéralisme lui-même dans le moment où celui-ci risquait justement de perdre sa raison d'être avec la mort de son adversaire, pour devoir se présenter alors à son tour directement "sous le jugement critique de l'histoire" dans l'évidence crue de ce qu'il était : une apologie de l'individu compris dans la nudité totale de son concept, où celui-ci ne saurait même plus se reconnaître encore comme "personne" (*persona*, le masque, l'habit social, le personnage, le lieu synthétique préstructuré de la "reconnaissance"). Il n'est plus guère important alors que la justification idéaliste qu'invoque Fukuyama soit empruntée à Hegel (ou à Kojève), et que la réalité empirique dans laquelle l'idéal est censé s'être réalisé soit décrite en termes lockéens : ces deux références philosophiques contradictoires sont

16. Le néo-libéralisme contemporain ne répugne d'ailleurs pas du tout à redécouvrir maintenant toutes sortes de vertus au principe d'autorité qu'avait combattu le libéralisme classique, d'où son caractère essentiellement néo-conservateur (même s'il s'est adjoint depuis peu une nouvelle "branche", ou s'il s'est ouvert une nouvelle "filiale", néo-libertaire, dont nous avons quelques beaux représentants ici même à Montréal).

17. Je fais pour le moment abstraction ici de la nation, qui avec la religion représente justement pour Fukuyama la principale figure de l'attardement dans l'histoire. Mais on ne jette pas impunément dans les poubelles de l'histoire et sans "dépassement" ni "nouvelle synthèse", la religion et la nation en en dissolvant les résidus éthiques ou normatifs communs dans les droits individuels et le marché mondial, sans laisser un "reste anthropologique et sociologique" qui pourrait justement représenter la "contradiction introuvable" de Fukuyama, laquelle est néanmoins omniprésente dans les sociétés post-historiques telles qu'il les conçoit, et telles d'ailleurs qu'elles existent réellement tout à fait indépendamment de la justification qu'il veut leur donner. Voir à ce sujet la deuxième partie de cette critique.

conjointement "dépassées" (ou "conciliées") dans la désignation directe, "sans phrases", de l'"état de fait" que l'effondrement du communisme laisse subsister comme pure et simple situation de force, comme immédiate domination. Le seul problème, c'est que cet "état de fait" soit en même temps déclaré, dogmatiquement et une fois pour toutes, comme indépassable, et que tout projet humain qui comporterait encore sa mise en question critique et pratico-politique soit décrété ne plus pouvoir, désormais, avoir aucun sens.

* *

*

Toute la justification philosophique de la thèse de Fukuyama s'appuie donc sur Hegel (peu importe que ce soit à travers Kojève ou par-dessus la tête de celui-ci), en même temps que toute sa justification pratico-empirique renvoie à Locke. Mais la vraie question est finalement de savoir si le modèle des sociétés "libérales et démocratiques" correspond, dans ses principes aussi bien que dans les réalités empiriques qui sont censées correspondre à leur réalisation effective, à la figure de la "réalisation de l'Esprit absolu" telle qu'elle fait sens dans la philosophie hégélienne de l'histoire, ou encore, alternativement, à la libération effective de l'individu, de telle façon que selon une formulation ou bien l'autre (et quelle que soit alors leur opposition philosophique) cela puisse faire sens d'affirmer que l'histoire humaine est parvenue ici et maintenant, au moins quant à ses principes régulateurs, à son ultime degré possible de développement et de perfection. Ma critique à cet égard comprendra trois volets :

1. Une critique proprement philosophique, puisque c'est d'abord sur ce terrain-là que Fukuyama, explicitement, veut situer la justification de sa thèse. Ainsi, il me faudra d'abord faire un rappel de la portée ontologique de l'idéalisme historique absolu de Hegel, pour ensuite mettre en lumière la triple réduction que Fukuyama fait subir à la pensée hégélienne, dans un premier temps vers l'idéalisme critique de Kant, dans un deuxième temps vers l'empirisme psychologique de Locke et sa conception strictement individualiste du droit naturel, avant que son argumentation, à travers l'étalement des préjugés les plus communs qui vont de pair avec le succès tout "impérial" qu'a connu l'expansion de la puissance économique, politique et militaire occidentale et surtout américaine, ne se réduise finalement à une simple apologie pragmatique de l'état de fait, ou encore de l'état donné des rapports de force. L'usage que Fukuyama fait enfin de la parabole du "dernier homme" empruntée au Zarathoustra de Nietzsche sera également examiné ici, avant de faire l'objet d'une critique plus approfondie dans ma troisième partie.

2. Une critique proprement sociologique ou socio-historique. En effet, une critique purement philosophique de Fukuyama ne saurait suffire, elle doit conduire à une description critique de cet "état de fait" vers la reconnaissance duquel nous conduit la démarche philosophique de l'auteur, et qu'il subsume, d'une manière aussi trompeuse que superficielle, sous les appellations de "sociétés libérales et démocratiques" et d'"État universel et homogène". La question sera alors de savoir en quoi le modèle-type de la "société libérale et démocratique" tel qu'il est compris et mis de l'avant par Fukuyama, correspond à une description minimalement objective des modalités de constitution et de fonctionnement des sociétés concrètes qui sont censées non seulement l'illustrer, mais en représenter l'accomplissement empirique dans le monde contemporain. Il se trouve en effet que depuis le moment où Hegel rédigeait la Phénoménologie de l'Esprit¹⁸ jusqu'à nos jours, l'histoire a continué son cours¹⁹, de manière peut-être malheureuse. Nous connaissons d'ailleurs aussi bien que Fukuyama, avec les fascismes, le nazisme et le léninisme-stalinisme, certaines formes de ce "malheur de l'histoire" auquel Hegel n'avait pu à l'avance ni penser précisément ni donner un sens²⁰; ces formes-là sont sans doute maintenant pour l'essentiel derrière nous, avec leurs millions de victimes qu'il faudrait croire "historiquement insignifiantes". Mais l'histoire a continué de se développer sous une autre forme encore, au cœur même de ces sociétés libérales et démocratiques qui étaient censées représenter son achèvement et dans lesquelles elle aurait alors dû, en somme, être parvenue - vers 1820 - à son repos, et la mutation qui s'y est opérée, tout spécialement dans le cadre de la dynamique spécifique de la société nord-américaine²¹, fut beaucoup plus déterminante. La question que j'examinerai sociologiquement sera donc celle de savoir en quoi la forme de société décisionnelle-opérationnelle, organisationnelle et gestionnaire qui exerce actuellement son hégémonie dans le monde sous la tutelle de la puissance américaine met effectivement en oeuvre les principes du libéralisme anglo-saxon (même si elle est bel et bien l'héritière de ce dernier) et si elle réalise effectivement l'idéal individualiste qui leur correspondait. J'entends bien qu'il ne sagit plus ici, comme le

18. Avant qu'il ne s'enferme - de notre point de vue - dans la tâche infinie que représentait le développement du Système qui en découlait. Il faut rappeler que dans le Système devaient être mis en lumière et intégrés la totalité des fondements de la connaissance objective du monde extérieur, du développement de la vie éthique en société, et de l'expression de soi esthétique ou créative de l'humanité. Le Système devait "abolir" en les assumant et en les dépassant l'épistémologie classique, la moralité traditionnelle et l'éthique subjective individualiste, et enfin l'esthétique de l'art séparé, en les intégrant dans la description réfléchie de leur devenir ontologique en tant que formes encore particulières du devenir de la totalité. Il les assume, il ne les rejette pas, ne les anéantit pas.

19. Cela est si évident que de nombreux auteurs ne parlent même de "modernité" que pour désigner le mouvement de la société qui s'impose à partir du début du XIXe siècle!

20. Ne serait-ce qu'en les accueillant dans le sein de cette grande Déesse hégélienne qu'il a nommée la Ruse de l'Histoire. En effet l'histoire accomplie et devenue transparente ne saurait plus mentir dans ses apparences, et elle doit donc aussi répudier une fois pour toutes cette divinité tutélaire qui lui avait été si serviable dans le temps de son long et dur "travail".

21. Voir à ce sujet le prochain numéro de Société (No double 12-13, automne 1993) qui sera consacré à l'Amérique.

voudrait Fukuyama au début de son argumentation, de savoir si les sociétés actuellement dominantes peuvent être interprétées comme la réalisation de l'Esprit du monde de Hegel, mais seulement de voir si elles correspondent encore peu ou prou au modèle de la société libérale tel qu'il avait été pensé par Hobbes, Locke, Smith, Mills, Malthus et Bentham. Ajoutons encore que ce changement dans le mouvement de l'histoire réelle²² depuis deux siècles s'est opéré, également, sous la forme d'un "développement cumulatif du sous-développement" à l'intérieur des "rapports Nord-Sud", face auquel les formes de développement caractéristiques de l'Extrême-Orient n'annoncent pas du tout nécessairement, comme le voudrait Fukuyama, le modèle d'un dépassement généralisable au reste du monde.

Le problème traité dans ce deuxième point peut alors s'énoncer encore dans les termes suivants : si les fascismes et le communisme furent des "impasses historiques", les sociétés réelles que Fukuyama désigne comme "libérales et démocratiques" ne représentent-elles pas, maintenant, en elles-mêmes aussi bien que dans l'emprise hégémonique qu'elles exercent désormais seules sur le monde, une troisième impasse historique. Cette nouvelle impasse, après la disparition des deux autres, risque de devenir vraiment universelle, au point justement de représenter effectivement (mais dans un autre sens, en même temps plus radical et plus matériel que celui que lui donne d'abord Fukuyama) la "fin de l'histoire" et du même coup la fin de toutes les illusions humanistes que l'histoire aurait nourries et portées jusqu'à nous, et auxquelles on se contenterait maintenant de faire un dernier coup de chapeau en disant qu'elles en ont animé le cours, sans pourtant être parvenues en rien à en définir et déterminer la fin. A ce point, ma critique ne portera donc plus sur la validité philosophique de l'argumentation de Fukuyama, mais sur sa pertinence socio-historique, et incidemment sur le cynisme nihiliste qui la sous-tend d'un bout à l'autre lorsqu'on la confronte à la réalité actuelle, et que l'auteur s'autorise d'ailleurs lui-même à exprimer à travers la manière dont il se réfère à Nietzsche.

3. L'enjeu du débat. Mon troisième point sera consacré à l'ébauche d'une critique directe, ou "personnelle", de la condition sociétale contemporaine, critique qui se maintiendra cependant dans le cadre de l'argumentation suivie par Fukuyama. Fukuyama affirme que les sociétés libérales et démocratiques de la "fin de l'histoire" ne comportent plus désormais de contradictions fondamentales portant encore en elles l'exigence d'un dépassement. Si l'on me permet d'assimiler les "sociétés libérales et démocratiques" réelles au modèle de la postmodernité ou encore à celui du mode de reproduction décisionnel-opérationnel que j'ai développé par ailleurs, je pourrai certes concéder à Fukuyama qu'elles ne comportent plus directement de

22. Telle au moins qu'elle pouvait être conçue, voire même observée depuis l'Europe et l'Amérique à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècles, et donc en jetant déjà le voile de l'oubli (*lêthé*, comme dans *a-lêtheia* !) sur les destructions et les génocides que l'expansion mondiale de l'impérialisme occidental avait accomplis depuis la toute fin du XVIe siècle.

contradictions internes au sens qui avait été donné à ce concept par Hegel, puis par Marx. En effet, et je parle ici d'un type idéal correspondant à une tendance dominante, la gestion directe et fragmentaire du social, et les formes d'intégration systémique qui lui correspondent au niveau sociétal, échappent, de par leur caractère purement technique, à l'idée même de contradiction, puisque leur devenir se déploie en dehors de toute référence cognitive, normative et expressive globale, de toute représentation symbolique d'ensemble de la société et de son développement. En effet, la notion de contradiction (contra-diction), dans sa version philosophique, implique la référence à un "dire", elle comporte donc de manière essentielle un élément de réflexivité synthétique²³ et d'objectivation conflictuelle explicite, que ne comporte pas celle d'impasse ou d'aporie. De telles sociétés peuvent bien alors s'assurer indéfiniment de leur fonctionnement, mais c'est d'un côté au prix d'une perte de sens (le sens de la vie, le sens de la solidarité et du destin communautaire, le sens de l'histoire), et de l'autre en opérant continuellement et systématiquement un déplacement vers l'extérieur de l'ensemble des problèmes qu'accumule leur capacité purement fonctionnelle et adaptative de régulation, de reproduction et de développement. Cet extérieur vers lequel les "contradictions" du système se trouvent rejetées possède alors, schématiquement, trois formes essentielles. Il s'agit d'abord de la personnalité même des individus, laquelle hérite ponctuellement de l'exigence du sens et de son intégration symbolique, cognitive, normative et esthétique, alors même que s'effondrent toutes les médiations collectives objectives ou communes, culturelles autant que politiques, qui permettent de structurer l'individu pour en faire précisément une personne²⁴. Il s'agit ensuite de la nature, désormais comprise comme "environnement écologique". Et il s'agit enfin de l'ensemble des sociétés qui sont restées en dehors ou en arrière du procès de développement des sociétés décisionnelles-opérationnelles (et pas seulement "modernes"), et qui en subissent passivement les contraintes sans participer - ne serait-ce que technologiquement et technocratiquement - à son développement. On peut ici, bien sûr, pour des raisons conceptuelles, refuser le terme de "contradiction", trop chargé de présupposés philosophiques idéalistes pour convenir à une réalité dans laquelle toute référence idéale ou transcendantale est abandonnée ou simplement perdue ; mais il faut alors le remplacer, comme je l'ai fait plus haut, par ceux d'impasse ou d'aporie. Il faut bien voir cependant qu'il s'agit là d'un ensemble d'impasses explosives, parce qu'elles se chargent cumulativement (et pas seulement résiduellement comme le voudrait Fukuyama) d'injustices, de frustrations, de déni radical de reconnaissance et même d'existence, et que le "nulle part" vers lequel elles se dirigent risque désormais d'être aussi, humainement parlant, le "néant".

23. Cette réflexivité synthétique qui se dissout désormais dans la forme purement "réflexe" des mécanismes de réaction conditionnée et de *feed back*.

24. Cf. mon article "Individu, altérité et politique", déjà cité.

J'ai parlé d'absence de sens (et de direction) tant au plan individuel que collectif. Ainsi l'absence de sens (en même temps d'"esprit" et d'"orientation") au niveau existentiel et subjectif (le marché mondial et la culture de consommation) est ce qui, selon Fukuyama, devrait coïncider avec la réalisation de l'Esprit absolu au niveau objectif! Mais je soutiendrai au contraire que ce qui se présente ainsi, dans le discours de Fukuyama aussi bien que dans la réalité contemporaine, comme une simple aporie au plan objectif (qu'on pourrait accepter cyniquement, si l'on est cynique), représente justement la contradiction la plus radicale qui puisse se présenter au niveau subjectif et existentiel, et ceci encore une fois tant au niveau individuel que collectif. Il n'y a pas suppression des contradictions, mais déplacement du fondement même des contradictions de la dimension objective (comme chez Marx) au domaine de la vie subjective, qui est celui de la "vie de l'esprit" elle-même. Ainsi, la "résolution des contradictions", telle qu'elle est présentée et illustrée par Fukuyama, représente plutôt pour moi la condensation maximale de toutes les contradictions historiques, où celles-ci viennent mettre en jeu non plus seulement telle ou telle forme de l'être, mais l'existence de l'être lui-même, si on le comprend avec Hegel dans sa dimension spirituelle. L'enjeu c'est, en d'autres termes : *to be (human) or not to be (human)*. La question est alors de savoir - et peut-être de choisir - si ce destin est nécessaire, c'est-à-dire inévitable.

Par-delà la figure nietzschéenne du dernier homme, qui ne nous paraît d'ailleurs pas plus appropriée pour qualifier la situation contemporaine que la référence idéalisée que Fukuyama fait aux "sociétés libérales et démocratiques" - car le dernier homme reste en fin de compte l'homme bourgeois individuel et "moral", et que nous avons désormais affaire à l'homme programmé et au système qui le programme - il me faudra donc ici confronter la thèse de la "fin de l'histoire" à celle de la post-histoire qui est impliquée dans la notion de société postmoderne dont nous avons nous-même entrepris la critique. Cela nous conduit donc nous aussi vers la notion de la "fin de l'histoire", mais nous l'abordons dans un sens tout opposé à celui que lui confère Fukuyama. Car c'est dans le sens d'une dénonciation et d'un refus, et non dans celui d'une justification par une loi positive de l'histoire. C'est dans le sens d'un constat de "dévoilement" radical de tous les espoirs portés par l'idéalisme occidental sur lequel Fukuyama s'appuie lui-aussi, et non dans celui de la proclamation de la satisfaction ou de la réalisation de ces espoirs. Ainsi, le livre de Fukuyama peut-il au moins nous servir de mise en garde et d'avertissement devant le danger effectif d'une fin de l'histoire à caractère non pas idéaliste et moderne, mais pragmatique et postmoderne, quand bien même toute son argumentation nous convainc que telle n'était pas du tout l'intention de son auteur.

* *

*

Toute critique est animée par un espoir, ou du moins se donne-t-elle à l'avance un "prix de consolation". Minimale, le nôtre peut être celui-ci : la réalisation de l'"Esprit absolu" dans le marché et dans le choix du consommateur, dans l'"État universel et homogène" ou encore l'"État commercial ouvert"²⁵, cela constitue une idée qui, au contraire de l'Idée absolue dont Hegel constatait rétrospectivement la réalisation à la suite d'une longue patience, ne marchera pas longtemps de ses propres pas vers l'avenir prospectif qui lui est promis ; la réalité s'emparera peut-être elle-même encore une fois de cette idée-là, en dressant devant elle les effets des "contradictions" nouvelles dont elle s'est chargée elle-même tout en se croyant libérée de toutes les anciennes, alors que déjà les "lois universelles de l'économie" craquent de partout, tout en continuant de nous mener vers des régressions humaines et sociales que nous aurions jugées totalement inacceptables il y a vingt ans. Mais, contrairement à la conception toute mécanique que Fukuyama se fait des "contradictions" (en l'empruntant pour une part à Kojève il est vrai), celles-ci ne produisent jamais rien par elles-mêmes dans l'histoire, sauf l'exigence de leur dépassement. Jamais ni l'existence ni la dissolution d'une contradiction n'ont produit d'elles-mêmes une synthèse viable, un "dépassement", lesquels ne peuvent être que l'oeuvre de l'esprit insatisfait. La simple disparition d'une contradiction, par la défection matérielle ou spirituelle d'un de ses termes, ne suscite qu'un "arrêt", un "repos", un "sommeil"; cela Dewey le savait déjà après Hegel. Fukuyama se fait le porte-parole des satisfaits (lesquels à vrai dire?), mais ce ne sont justement pas eux qui comptent. Faudra-t-il supprimer les autres? Pourra-t-on supprimer les autres, en produisant une nouvelle version mondialisée du "banquet" malthusien? Mais c'est de plus encore qu'il s'agit désormais, puisqu'au "laissez-faire, laissez-mourir" s'est ajoutée en ce siècle une très effective capacité d'extermination. Toutefois, la disparition du communisme et de sa puissance nucléaire rend la chose plus difficile et donc aussi plus improbable, puisqu'elle ne peut plus résulter d'un "accident", dont les effets seraient reportés surtout vers la "périphérie". S'il le faut, on devra, comme les nazis, procéder de sang froid, je veux dire selon cette sorte de sang-froid technocratique dont nous avons eu récemment quelques exemples. Je fais allusion également à l'Iron Mountain Report on the Desirability of Peace, de J. K. Galbraith. Là nous est décrit le complément éventuel de la réalisation de la paix universelle et de l'American Way of Life dans un État universel et homogène conçu à la manière de Fukuyama et sans doute des stratèges et futurologues du Département d'État, du Pentagone et de la Rand Corporation. En tout cas, on peut être sûr que la philosophie de Fukuyama ne suffira pas à la tâche, pas plus que celle de Malthus n'a pu suffire à faire disparaître les pauvres de la révolution libérale-industrielle dans les abîmes de leur propre misère, ni dans les bains de sang déclenchés par leurs

25. Pour reprendre l'expression de Gilles Gagné.

propres révoltes.²⁶ La philosophie de Fukuyama n'est qu'un euphémisme qui ne cache la réalité qu'à ceux qui vraiment n'osent plus la regarder. La Cité dont elle nous annonce la réalisation n'est plus une "Cité sur la montagne", c'est une "station spatiale" mise en orbite hors du monde, ou engloutie sous les mers, ou scellée dans sa climatisation au coeur du désert.

26. On peut en lire la traduction publiée chez Calmann-Lévy sous le nom de La Paix indésirable?, 1963 (Ce livre ne se trouve, à Montréal, qu'à la bibliothèque publique d'Outremont! Il mérite photocopie).

I

L'usage de l'idéalité : Francis Fukuyama et la philosophie

Dans ses textes, et tout particulièrement dans la réponse qu'il fait à ses critiques dans l'International Herald Tribune du 15 déc. 1989, F. Fukuyama insiste sur le sens idéaliste et non pas empiriste que possède sa thèse sur la fin de l'histoire, laquelle ne référerait pas à une situation de fait actuelle ni même future, mais seulement aux principes fondamentaux qui régissent l'action humaine et peuvent servir de fondement à la légitimation des formes d'organisation de la société. Je le cite :

"The notion that history can come to an end (...) can be understood in the narrower sense of the history of ideology, or the history of thought about first principles, including those governing political and social organization. The end of history then means not the end of worldly events but the end of the evolution of human thought about such first principles."²⁷

Il est de bonne guerre d'accorder à Fukuyama le choix de sa ligne de défense en prenant d'abord au sérieux la référence justificatrice qu'il fait à l'idéalisme absolu de Hegel (fût-il repris et corrigé par Kojève), et ceci au risque de devoir fatiguer nous-même les lecteurs qui nous auraient déjà suivi jusqu'ici, pour les convaincre que le détour n'en valait pas la peine, puisque la référence idéaliste apparaîtra finalement n'être, chez Fukuyama, qu'un alibi métaphysique pour une défense immédiate de l'état de fait! Mais comme nous prenons nous-mêmes la philosophie hégélienne au sérieux, ce détour paraît inévitable, non seulement pour "confondre" Fukuyama, mais aussi pour bien saisir l'enjeu idéologique et pratique qui est posé par le succès de son livre et surtout par la situation historique actuelle. Mais avant d'aborder directement cette critique, il me paraît aussi indispensable de tracer brièvement le contexte historique plus large dans lequel s'inscrit l'idée même d'une fin de l'histoire.

27. C'est en effet sur l'incompréhension du point de vue idéaliste qui préside à la conception hégélienne de l'histoire que F. Fukuyama fonde sa réponse aux critiques qu'a suscitées son article (cf. "End of History : So Missunderstood by So Many", International Herald Tribune, dec. 15, 1989) Il n'a d'ailleurs pas entièrement tort à ce niveau, mais le problème est que son propre idéalisme est bien court et beaucoup plus kantien qu'hégélien, avant de se convertir, au fur et à mesure que progresse l'argumentation, en un empirisme lockéen puis en un pragmatisme d'allure tout à fait "rortienne". Les lecteurs avaient donc de bonnes raisons de se tromper, puisque Fukuyama se trompe en somme lui-même systématiquement, et ceci, pour commencer, en ne comprenant pas la nature et la portée de l'idéalisme hégélien dont il se réclame nominalement.

D'une certaine façon, nous nous sommes en Occident déjà entièrement accoutumés au problème de la "fin de l'histoire", et ceci de deux manières, opposées l'une à l'autre, qui n'ont rien à voir avec l'idéalisme radical qu'invoque F. Fukuyama lorsqu'il veut maintenant venir sceller la question de l'histoire dans le statu quo à l'occasion de l'effondrement du communisme. Il convient de les rappeler puisque nous verrons qu'elles sont loin d'être sans rapport avec la manière dont Fukuyama envisage empiriquement la résolution du problème de l'histoire universelle, ou du moins, de son sens²⁸.

La première façon coutumière de penser la fin de l'histoire est aussi vieille que l'idéologie du Progrès telle qu'elle a été développée en Occident, tant dans sa version rationaliste que sous sa version empiriste, au cours du long procès de laïcisation de l'eschatologisme historique chrétien. Il faut alors rappeler que chez Platon, le Logos n'était pas encore une possession ou une propriété immédiate de l'être humain, mais qu'il restait une participation contemplative qui ne pouvait être atteinte que dans une ascèse personnelle à connotation mystique et ésotérique, par laquelle le philosophe pouvait s'élever au-dessus du commun des mortels, mais aboutissait alors dans une irréductible solitude politique. Et si le philosophe construit le modèle d'une République idéale, celle-ci ne se présente encore sous l'égide d'aucune nécessité ni d'aucun couronnement historiques : elle est a-chronique en même temps qu'utopique. En elle, Platon exprime beaucoup plus sa perte de confiance dans la justice de la Cité qu'il a sous les yeux, qu'un espoir raisonné vis-à-vis de l'avenir. Le néo-platonisme en tirera d'ailleurs explicitement la conséquence (bien avant le christianisme primitif) : ce n'est pas la Cité que l'on peut "sauver", mais l'individu, et ce n'est pas la cité terrestre mais la Cité céleste que Saint-Augustin assignera au chrétien comme véritable patrie.

Chez Aristote, au contraire de Platon, l'accès au Logos prend une forme méthodique, virtuellement et formellement ouverte à tous, une forme qui est d'ailleurs double puisqu'elle est logique d'un côté (celui de la vérité nécessaire ou apodictique) et dialectique de l'autre (celui de la vérité seulement hypothétique). Mais là encore l'accession de l'homme à la raison, à la vérité, à l'être du monde et à la juste réalisation de son être propre dans le monde, n'a en tant que telle aucune portée ontologique ou historique. Et si Aristote exprime sa préférence pour un régime politique plutôt que pour d'autres, la succession de leurs formes dans l'histoire, tout en ayant un certain caractère logique (ou plus précisément socio-logique), reste définitivement cyclique.

28. Fukuyama non seulement nous ressert alors un ancien plat, mais il l'apprête encore avec une sauce réchauffée. C'est de la fast-philosophy au four micro-ondes.

C'est seulement au début des Temps modernes, avec la Réforme d'un côté et la naissance de la science galiléenne puis newtonienne de l'autre²⁹, que la Raison s'historicise vraiment, en descendant du ciel sur la terre où elle rencontre alors son contraire dans la tradition. Et c'est par rapport à cette tradition qui, de son propre point de vue, lui est de part en part antagoniste, que sa victoire attendue prend la valeur d'une nécessité (dont la réalisation reste cependant soumise au temps et conserve donc temporellement un caractère hypothétique), tout en possédant d'ores et déjà la signification d'une fin (en même temps *Ziel* et *Ende*) pensée comme indépassable sur le plan formel, plan qui est précisément celui des principes ou vérités *a priori*, pour les uns (Leibniz, Spinoza), et celui de la bonne méthode, pour les autres (Descartes). Dans sa "loi des trois états", Comte n'a fait ensuite que formaliser ce qui était depuis deux siècles compris dans la conscience que la modernité avait de soi face à la tradition, et tout spécialement, dans la foi qu'elle avait dans la justesse absolue de sa position. Je n'ai pas besoin de rappeler ici que bien des peuples non occidentaux ont, à partir du XVI^e siècle, fait l'épreuve de la force de cette certitude³⁰ positive qu'avait l'Occident moderne d'être parvenu au sommet de l'accomplissement de l'Humanité. Ceci pour dire que c'est le propre de la modernité occidentale tout entière de vivre, depuis quatre siècles, à l'heure de la Fin de l'Histoire, sur le sommet de la vague de la réalisation de l'Histoire. Et ceci tout autant que c'est le propre du Judaïsme de vivre dans la Promesse, de l'Islam de vivre dans la Loi, de la Chine de vivre dans l'Ordre, de l'Inde de vivre dans le Dharma (avec toutes les stratégies qui permettent d'y échapper individuellement), et des sociétés primitives et archaïques de vivre dans la Nature³¹.

29. C'est volontairement que je n'inclus pas la Renaissance parmi les moments décisifs auxquels la modernité que nous avons connue est directement redevable. Cela sera justifié dans un ouvrage que je prépare avec Olivier Clain sur une Histoire sociologique de la philosophie, mais cette justification a déjà été ébauchée dans les notes de cours rédigées à l'occasion d'un enseignement donné avec lui à l'UQAM en 1992 et 1993 sur ce même sujet.

30. Car il ne suffit bien sûr pas de dire qu'ils ont fait l'épreuve seulement de la puissance matérielle et militaire de l'Occident, même en admettant que le développement de cette dernière n'était pas sans rapport avec celui de l'Idée. Ils ont été soumis et vaincus autant par la bonne conscience historique que par les armes et le commerce. Et c'est d'ailleurs pourquoi Fukuyama veut maintenant redonner cette bonne conscience historique à un commerce et à des armes dont la suprématie concrète ne paraît plus pouvoir, temporairement ou temporellement (comme on voudra) être contestée, après l'effondrement non pas tant de l'idée du communiste que de son empire et de sa puissance.

31. Une partie essentielle du problème traité ici - bien au-delà de la formulation qu'en donne Fukuyama - est de savoir si à "la fin de l'histoire", tous les droits pourront s'affirmer, la Promesse sera accomplie, la Loi sera établie, l'Ordre régnera, les Devoirs seront respectés, tout cela dans un Accord avec le Monde. Il reste bien des contradictions à résoudre encore, si l'on veut bien admettre que l'Occident (moderne) n'est pas seul en jeu, et qu'il ne possède aucun Droit au génocide universel, qu'il soit physique ou moral. De toute façon, l'Occident est non seulement un concept sociétal et historique, mais aussi une métaphore géographique dont Hegel ne s'est jamais retenu de jouer, pour le meilleur et pour le pire. Mais la métaphore a maintenant fait le tour du monde, en laissant traîner le concept loin derrière elle, jusqu'à le perdre, à preuve encore une fois les textes de Fukuyama.

À cette image positive de la fin de l'histoire que la bonne conscience occidentale s'est donnée de manière dogmatique bien avant que des philosophes idéalistes ne prennent sur eux d'en donner une justification critique, s'en est alors, à partir de la fin du XIXe siècle, juxtaposée une autre qui en prenait directement le contrepied négatif, celle du "déclin de l'Occident" (Spengler) et celle, plus radicale, de la négativité ontologique de tout le procès historique inauguré en Occident depuis les Grecs dans l'ordre de la pensée, du sentiment et de la volonté (Nietzsche). On sait de plus que ces deux versions, positive et négative, ont très bien pu être cumulées dans des conceptions cyniques de l'histoire, où étaient affirmés en même temps le caractère inexorable de la "loi de l'histoire" et la perte de toute valeur et de toute liberté substantielle dans le moment inévitable de son achèvement. On peut en trouver un écho (modéré) chez Weber, chez qui la rationalisation conduit non seulement au désenchantement, mais à l'enfermement dans une "cage d'airain" bureaucratique. Mais la thèse de Francis Fukuyama s'inscrit elle aussi dans cette position cynique ou désabusée (qui a bien d'autres versions encore, biologiques notamment), si l'on en juge aussi bien par la fin de son article de 1989 que par la cinquième partie de son livre qui lui fournit la deuxième moitié de son titre.

Mais nous nous sommes encore habitués à une deuxième version, elle aussi positiviste, de la fin de l'histoire, où celle-ci est appréhendée à travers les diverses figures de "fins du monde" techno-écologiques qui sont venues redonner au thème plus classiquement moderne de l'apprenti sorcier une portée collective universelle. Curieusement, Fukuyama ne fait aucune allusion à cette virtuelle contradiction existentielle absolue³² lorsqu'il affirme que désormais toutes les contradictions qui

³². Sauf à la page 350 (vérifier...) en citant Kojève : "La disparition de l'homme à la fin de l'histoire n'est pas une catastrophe cosmique : le monde de la nature reste ce qu'il a été de toute éternité. Ce n'est pas davantage une catastrophe biologique : l'homme reste en vivant en tant qu'animal en harmonie avec la nature. Ce qui disparaît est l'homme proprement dit, c'est-à-dire l'action visant le donné, et l'Erreur, ou en général le sujet opposé à l'objet." (Kojève, Introduction à la Lecture de Hegel, note, pp. 434-435). Il est trop tôt pour montrer l'absurdité d'une telle proposition dans une perspective ontologique hégélienne (voire ci-dessous, 1,2), mais non pour souligner déjà l'inconscience que cela implique relativement à la fragilité du monde biologique face à une activité technique qui se déploie de façon virtuellement illimitée sous l'égide du marché mondial et de la "satisfaction" d'un désir lui aussi illimité dans son principe - à défaut de normes dont on ne voit justement plus d'où elles pourraient venir et sur quoi elles pourraient encore être fondées si l'on s'en tient aux éléments de définition que Fukuyama nous donne de la société libérale et démocratique et de l'État universel et homogène. Il en va de même si la question est remise aux mains des techniciens agissant à l'intérieur du "système" régi dans son ensemble par le marché mondial et par le désir illimité de consommation, puisqu'il faut se demander - n'étant pas des rois philosophes comme chez Platon - quelles normes ils vont appliquer, et au nom de quoi, pour décider de la part du monde biologique et même physique qui est appelée à survivre dans leur modèle de gestion écologique du monde : un peu d'ozone, un peu d'oxygène, un peu d'eau et une sélection d'"espèces utiles"? Jusqu'où pourra-t-on aller au bout d'une théorie systémique de la survie sans rencontrer de "contradiction", puisque bien sûr l'univers physico-cosmique reste hors d'atteinte humaine, même si nous pouvons radicalement "réduire la complexité du monde" qui est à notre portée pour la contrôler?). Et il n'est pas non plus trop tôt pour relever le cynisme qu'il y a à mettre en parfaite coïncidence l'idée de l'"accomplissement

avaient jusqu'ici servi de moteur à l'histoire sont désormais résolues "au niveau des principes". Mais cela me ramène au coeur du problème que je veux traiter pour l'instant : qu'en est-il, justement, de cet idéalisme chez Fukuyama?

* *

*

La question qui est posée par "La fin de l'histoire?" n'a, effectivement, de sens que dans une perspective idéaliste, puisqu'elle présuppose que l'histoire a un sens, et qu'une réponse positive implique l'affirmation que ce sens est réalisé dans notre vie actuelle effective, et non pas bien sûr, qu'il a simplement disparu derrière nous comme un mirage ou une illusion, puisqu'alors toute référence à l'idéalisme devient vaine et insignifiante.³³ Mais cette manière de poser la question et éventuellement d'y répondre implique tout aussi évidemment une dimension justificatrice et normative.

Avant de juger de la valeur de la réponse, il s'agit de bien comprendre la portée de la question. Or celle-ci n'a pas le même signification ni les mêmes conséquences selon qu'on la pose à la manière de Kant, ou à la manière de Hegel - et ceci même si Fukuyama lui-même veut prendre bénéfice en même temps de l'une et de l'autre, puisqu'il affirme au tout début de son livre que Hegel n'a fait que répondre à la question posée par Kant dans son opuscule sur la paix universelle³⁴, dans lequel le philosophe se contente, conformément à la portée critique de sa méthode, de définir les conditions hypothétiques d'une telle réalisation. On comprend d'ailleurs que pour Fukuyama, le seul intérêt de Hegel est précisément - dans ce qu'il en a lu chez Kojève - d'avoir apporté une réponse positive à la condition hypothétique posée par Kant, ce qui lui permet, pense-t-il, d'identifier lui-même dans notre propre actualité historique la société dans laquelle cette positivité annoncée par Hegel existerait déjà depuis deux siècles. Car il est vrai que Hegel était resté assez vague en ce qui concerne le type de régime politique dans lequel l'Esprit Absolu était censé être réalisé. En effet, après avoir reconnu son "erreur de jeunesse" concernant la Révolution française et Napoléon Bonaparte, le choix de la monarchie prussienne vers lequel il penchait dans la deuxième moitié berlinoise de sa carrière de

des principes" qui auraient sous-tendu toute l'histoire universelle en lui conférant un sens humain idéal, avec la dénégaration absolue de la valeur attachée à ce sens et à ces principes, ainsi qu'à toute la richesse virtuelle de l'expérience humaine. On ne peut pas plus clairement démontrer comment l'idéalisme dont on se revendiquait au départ se renverse en fin de course en un déterminisme ou un fatalisme purement mécanique.

33. Je reviendrai avec insistance, dans la IIème partie, sur la manière dont Fukuyama joue ici sur les deux tableaux.

34. Référence précise à Fukuyama. Sur Kant, voir : "Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique" (trad. française in Kant, La Philosophie de l'histoire, Ed. Gonthiers, Coll. Médiations, 1947, pp. 26 ss.); Projet de paix perpétuelle, esquisse philosophique (1795), Paris, Vrin, 1955.

philosophe ne satisfait maintenant plus personne, après que la royauté prussienne ait laissé la place en Allemagne (ou dans les Allemagnes) à Hitler, même si ce ne fut que pour un temps. Mais encore une fois, l'Esprit absolu de Hegel entre d'abord, pour Fukuyama, dans le modèle kantien de la Paix universelle, avant de s'habiller finalement des complets de gentlemen que Locke et Jefferson semblent lui avoir à l'avance taillés sur mesure (et on pourrait encore ajouter pour faire le tour de ce *package deal* philosophico-vestimentaire, des blouses blanches des physiciens anonymes et, à titre cette fois-ci de prêt-à-porter anticipés par le concept, des oripeaux multicolores et très personnalisés de la nouvelle culture américaine de consommation).

Pour comprendre la question de l'idéalité qu'exploite Fukuyama afin de donner à son jugement de fait une valeur normative à portée absolue, il faut donc d'abord voir, en donnant raison à la manière dont cet auteur introduit lui-même toute son argumentation, que le sens dont on parle ici à propos de l'histoire ne peut concerner évidemment que la réalisation d'une signification humaine, et non pas la simple directionnalité d'un processus, comme celle par exemple qu'énonce au niveau physique la "loi de la dégradation de l'énergie", ou encore, à l'inverse, la conception d'un accroissement auto-poiétique de la négentropie, concept qui reste ontologiquement calqué sur cette loi, et dont l'"esprit", la "conscience" et la "subjectivité" ne seraient que des épiphénomènes.³⁵ Je montrerai plus loin que cette perspective idéaliste, qui est claironnée par Fukuyama dans sa réponse aux critiques faites à son article de 1989 ("So Misunderstood by So Many"), est devenue beaucoup plus problématique dans le livre, où pointe souvent un fatalisme positiviste et même cynique concernant la "perte de sens", comme si les "idéalités" ne se nourrissaient elles-mêmes que de l'insatisfaction des "besoins" et du refus d'une "reconnaissance" purement formelle ou encore psychologique, et que leur réalisation n'avait d'autre fin que de plonger les individus dans la grisaille et l'ennui d'une vie quotidienne repue et protégée. Devant un tel aboutissement, on ne peut s'empêcher de penser que l'essentiel de l'idéalité et de l'expérience qui peuvent soutenir la vie humaine dans le sens et son partage, a été quelque part, philosophiquement aussi bien que pratiquement, perdu en chemin, et que la conception même de l'humanité, ou de l'humanité, qui présidait dès le départ à la définition du régime parfait (libéral et démocratique) dont l'accomplissement devrait signifier la "fin du mouvement historique", était ontologiquement, épistémologiquement et sociologiquement gravement déficiente, à l'image même de la théorie libérale que Fukuyama parvient à substituer, tout au long de son livre, à la synthèse hégélienne dont il se réclame pourtant.

35. Je renvoie à ce sujet à mes remarques sur la "nature de la conscience" dans les Cahiers de recherche, No 18, 1993.

1. Le sens de la "fin de l'histoire" selon l'idéalisme critique de Kant.

La perspective justificatrice à caractère idéaliste dont se réclame Fukuyama implique en premier lieu que la vie sociale et son historicité empirique (le "changement social") comportent intrinsèquement ou de manière immanente la dimension de la subjectivité et de la conscience, et que cette subjectivité et cette conscience soient non seulement diffuses et errantes, mais capables de se recueillir sur elles-mêmes et de se totaliser dans le jugement d'identité. C'est là que le sujet humain découvre alors, par la réflexion, la nature essentielle de son être propre, en tant que pure affirmation de soi ou pure liberté qui transcende toutes les déterminations particulières de la personnalité et tous les déterminismes extérieurs. Il découvre du même coup le principe de son propre perfectionnement moral auto-orienté réflexivement par l'anticipation de cet idéal de la liberté qui a d'ores et déjà pour lui la valeur de la perfection de son être propre dans l'ordre même de l'esprit, c'est-à-dire le principe qui sous-tend la réalisation de l'essence idéale de l'esprit dans la pratique humaine effective, toujours soumise à la juridiction du jugement, que celle-ci soit orientée vers la réalisation de soi, vers la reconnaissance d'autrui ou vers le monde extérieur³⁶. Mais chez Kant, cette réalisation reste, comme je viens de le dire, toujours médiatisée par le jugement et c'est uniquement à la forme du jugement que s'adresse l'exigence de perfection qui a été découverte de manière critique, et qui est en tant que telle, c'est-à-dire du point de vue même de sa portée ou de sa valeur transcendante, non historique. Au contraire, le point de vue critique qui préside à la déduction transcendante kantienne implique qu'une distance indépassable tient inexorablement séparées la "question de la norme ou du droit", dont la validité idéale est intemporelle, et la "question de fait", la réalité positive telle qu'elle est à chaque moment et dans chaque circonstance donnée empiriquement et donc aussi toujours de manière contingente et conditionnelle.

Cette séparation du droit et du fait, que justement rejettera Hegel, et le caractère intemporel de l'idéalité transcendante kantienne, ont une raison très profonde dans sa philosophie. En effet, si Kant établit dans sa démarche critique, sous le mode d'une découverte ou d'une mise à jour, les fondements a priori ou transcendants de l'espace normatif dans lequel la conscience subjective se meut vis-à-vis de soi et vis-à-vis d'autrui, et les conditions subjectives de possibilité de l'accession de la conscience à la connaissance vraie du monde objectif, il rapporte toujours encore, en suivant la tradition chrétienne, ces fondements à une immuable nature humaine; il maintient du même coup dans son système l'exigence d'une référence ontologique à l'existence d'un Dieu créateur³⁷, lui-même intemporel en son essence, qui comprend

36. Qu'il s'agisse alors de se l'approprier cognitivement ou instrumentalement, ou au contraire de le reconnaître esthétiquement de manière "participative" et "co-créatrice".

37. Ou encore, à la manière moins théologique des Lumières, à une Nature créatrice à laquelle la dimension de subjectivité doit en fin de compte encore être accordée, fût-ce par le détour d'un "comme si...".

déjà en lui, hors du temps et de l'espace, hors de l'exigence de l'expérience, de l'action et de la réflexion, ou encore "éternellement", la réalisation transcendante de l'Esprit et de l'Être compris dans leur perfection³⁸. Ainsi, pour Kant, la coïncidence du "rationnel et du réel" existe de toute éternité dans l'Esprit divin, et l'homme ne peut que découvrir en lui, contenues dans son essence immuable de créature en même temps matérielle, sensible et spirituelle, l'exigence et la possibilité mais nullement la garantie ou le nécessité de la réalisation terrestre ou historique de cette coïncidence. Or Hegel, de son côté, refusera précisément de projeter théologiquement cette réalité de l'Esprit absolu hors du monde "éthique" et "empirique" concret et temporel, pour voir directement dans l'histoire de ce monde-ci le mode d'avènement de l'Être à l'Esprit absolu qui comprend en lui l'avènement de l'Être à la conscience de soi, laquelle est ultimement médiatisée dans la formation de la conscience humaine comme conscience de soi qui se réalise ou se projette elle-même dans la conscience d'un monde objectif, monde objectif qui se trouve ainsi rassemblé dans sa propre existence sous un mode proprement spirituel. Chez Hegel, l'"en soi" ne se différenciera donc plus ontologiquement du "pour soi", comme chez Kant, ou encore, il se révélera précisément en lui, dans le mouvement même de l'histoire concrète, tout en s'évanouissant ontologiquement, rétrospectivement, dans l'horizon d'une intemporalité originelle que l'imagination peut seulement, de manière imaginaire et spéculative, projeter en arrière du procès temporel et surtout "temporalisant" de la genèse dialectique de la conscience, du "pour soi" engagé dans le monde.

Il faut donc insister ici sur le fait que l'idéalisme critique de Kant aboutit à définir des conditions de possibilité de la réalisation de l'idéalité, comme connaissance objective, comme action juste, ou enfin comme reconnaissance et jouissance authentiques de la beauté, mais non à l'affirmation de l'existence positive, en ce monde empirique ci, de telles réalisations. Elle n'implique à aucun moment la nécessité ou la certitude que la conscience et l'action humaines soient effectivement parvenues à leur perfection indépassable. L'idéalité kantienne reste en effet hypothétique dans le double sens que sa découverte se réclame d'abord méthodologiquement de la formulation d'une hypothèse dont la réflexion critique déduit alors les conditions de possibilité transcendantales, et qu'ensuite, la conscience et l'action réfléchie ainsi éclairées restent toujours libres de se conformer ou non à de tels principes. Ainsi, il n'est rien, dans la philosophie kantienne, qui puisse permettre à Fukuyama d'affirmer que l'idéal dont la recherche de réalisation aurait

38. Indépendamment de la foi personnelle que Kant pouvait avoir, le postulat de Dieu était déjà impliqué dans son système par l'évidence de la non éternité de l'homme, et ceci dès le moment qu'y était conservée l'intuition de l'universalité inaltérable de son essence spirituelle. C'est pourquoi chez Kant la reconnaissance d'un moment transcendantal dans l'expérience subjective humaine renvoie encore nécessairement à l'existence d'une transcendance pensée substantiellement, et comme telle, nécessairement extérieure, même si, dans la démarche philosophique, elle n'est plus "posée" par les yeux (la certitude et le désir) de la foi, mais par la démarche de la réflexion critique.

depuis toujours soutenu le mouvement de l'histoire humaine, soit effectivement réalisé, hic et nunc, dans telle ou telle forme concrète de société. Tout au plus pourrait-il reconnaître, à la suite de Kant, que certaines formes de société ont, plus que d'autres, incorporé explicitement ces principes dans leurs structures de régulation positive, par exemple dans leur système juridico-politique, dans leurs règles méthodologiques et leurs normes esthétiques, et ont donc choisi de poser les idéalités kantienne ("rationnelles") comme leurs principes régulateurs effectifs, principes dont la réalisation positive reste néanmoins toujours indéfinie, et donc indéfiniment perfectible³⁹. Cela revient à dire, encore une fois, que Kant ne pose nulle part l'exigence de la coïncidence nécessaire du rationnel et du réel, du droit et du fait, comme le fait Hegel, coïncidence qui seule permettrait d'affirmer que l'humanité est parvenue, à un moment donné, ayant en tant que tel une valeur historique (ou ontologique) absolue, au terme de son histoire, ne serait-ce que du point de vue du sens de celle-ci, puisque ce sens ayant toujours été le même, toute l'historicité proprement dite tient dans l'évolution des conditions particulières de sa réalisation, qui reste elle-même toujours contingente. C'est une autre façon de rappeler que chez Kant, la tension entre droit et fait, principe et réalité, reste indépassable, et que par conséquent l'histoire humaine comme telle n'a pas de fin.

Ainsi, les idéalités kantienne ont bien un caractère logique ("épistémologique"), mais en aucune façon proprement historique ("ontologique"). C'est bien pourquoi d'ailleurs - et ceci malgré tous les glissements réducteurs qu'il opère d'un philosophe à l'autre, en se servant alors tout particulièrement de Kojève - ce n'est pas sur Kant mais sur Hegel que Fukuyama éprouve le besoin de fonder sa thèse de la fin de l'histoire. Ceci dit, la manière dont Fukuyama présente les idéaux dont la formulation serait indépassable parce qu'ils correspondraient, déductivement, à la définition essentielle de l'être humain (et ceci tout à fait indépendamment de leur réalisation temporelle effective), pourrait déjà être soumise à une critique radicale, puisque chez Kant, ces idéalités possèdent un caractère synthétique a priori, alors que la formulation qu'en donne Fukuyama - en autant qu'il se donne la peine d'en donner une formulation tant soit peu précise - reste strictement empirique. Ainsi, par exemple, l'exigence de reconnaissance qui chez Kant se manifeste dans l'impératif catégorique, prend chez Fukuyama la forme purement psychologique du *thymos*, de l'affirmation de soi et de la volonté de domination dirigées à l'encontre des autres sujets, ce qui lui permet ensuite de procéder dans le plus grand arbitraire à une évaluation toute personnelle des manifestations concrètes, bonnes ou mauvaises, valables (par exemple la compétition commerciale) ou répréhensibles (par exemple le nationalisme), du dit *thymos*. Mais puisque je me réfère déjà ici à la manière dont Fukuyama s'inspire de la doctrine psychologique des trois dimensions de l'âme chez Platon, il me faut relever aussi à quel point la dimension rationnelle

39. On peut rappeler, pour situer cela dans l'actualité, que c'est là une position qu'adoptera encore Habermas, mais la critique qu'on pourrait en faire échappe aux objectifs du présent essai.

(le logiston) de l'âme platonicienne - qui doit idéalement chez Platon exercer son hégémonie sur les deux autres dimensions, et qui se sert alors notamment du *thymos* pour parvenir à maîtriser effectivement la partie appétitive, le désir - se trouve chez Fukuyama immédiatement rabattue sur celui-ci, pour se présenter alors sous la forme de la raison instrumentale moderne. Cela lui permet d'ailleurs de ramener ad hoc la distinction tripartite et hiérarchique de Platon à une simple opposition horizontale à deux termes entre le monde de l'économique, d'un côté, et celui du politique, de l'autre, opposition dans laquelle le politique se trouve d'ailleurs ramené à sa plus simple expression. On voit déjà ici que chez Fukuyama une simple banalité psychologique est élevée à la dignité d'un principe transcendantal.

Pour conclure ce point, disons que Fukuyama prend la simple affirmation kantienne des principes dans lesquels s'énonce la prise de conscience réflexive de soi de l'être humain, pour la réalisation hégélienne de l'Esprit absolu, et ceci, sans égard à la validité transcendantale que ces principes possèdent chez Kant, et sans égard non plus aux conditions ontologiques que Hegel avait posées à cette réalisation socio-historique. C'est donc maintenant vers cette ontologie dialectique hégélienne qu'il faut nous tourner pour approfondir la critique que nous faisons de Fukuyama, et pour juger surtout de la pertinence de la référence fondatrice qu'il fait à ce philosophe, et sur laquelle il fait reposer toute la validité théorique de sa thèse.

2. La "conception idéaliste de l'histoire" de Fukuyama et la compréhension hégélienne de la dialectique historique.

Il ne s'agira pas ici vraiment d'interpréter Hegel⁴⁰ mieux que Fukuyama... ou même que Kojève: on n'en finirait pas. J'essayerai plutôt de regarder les problèmes eux-mêmes, en tâchant seulement de les voir dans la perspective ontologique que nous ouvre la dialectique hégélienne, pour montrer à partir de là la platitude des formulations que Fukuyama fait de ces problèmes, et l'insignifiance des solutions qu'il prétend leur donner dans le moment actuel de l'histoire, en tirant tout son crédit du chèque en blanc que Hegel aurait légué à la postérité philosophique sous les espèces de quelques formules qui sont devenues maintenant de simples slogans⁴¹.

Essentielle pour le présent débat et pour le problème qui s'y trouve posé, comme pour Hegel et pour la compréhension de Hegel, est la question ontologique de la nature de l'Être. On peut certes parler à bon droit de mille choses, comme par exemple des mérites respectifs et de l'avenir envisageable des systèmes ou régimes

40. Voir par exemple Robert Lamblin, Raison absolue et Finitude. Pour une critique de la raison pure philosophique, Paris, Vrin, 1977.

41. Le livre d'Anton Zijderveld, On Clichés. The Superseding of Meaning by Function, se révèle encore une fois éclairant ici.

que l'on qualifie respectivement de "libéral et démocratique" et de "communiste et totalitaire", et s'interroger sur la signification et la portée historique de la perestroïka⁴² puis de l'effondrement des régimes communistes, sans avoir à s'engager explicitement dans une réflexion ontologique. Mais on ne peut pas traiter d'une question comme celle de la "nature de l'histoire", et interpréter celle-ci dans la perspective d'une "fin de l'histoire", en ignorant totalement la nature et la portée ontologique et existentielle de la question qui est ainsi posée et des concepts ainsi avancés, puisque c'est à ce niveau que se situe leur sens même en tant que question et en tant que concepts, ce dont Fukuyama se rend d'ailleurs bien compte lui-même lorsqu'il prend soin de placer tout son discours sous l'égide de la philosophie hégélienne.⁴³ En effet, la question de la nature de l'histoire et de la fin de l'histoire est la question même de notre nature, qui préside à celle de son accomplissement, et elle s'impose donc à nous, avec son caractère de préalable, comme l'antithèse absolue de l'éventualité de leur abolition ou disparition. Mais on ne peut s'empêcher de penser que dans son raisonnement sur la fin de l'histoire, Fukuyama confond, quoi qu'il prétende, l'ordre idéal de l'historicité et l'ordre empirique de la simple temporalité. Et si dans l'ordre de référence temporel se profile inexorablement la fin de tout ce qui existe de manière déterminée, il n'empêche que dans l'ordre de l'historicité qui se rapporte à l'idéalité de l'esprit, la fin n'a de sens que comme accomplissement positif d'une "finalité", et non comme une simple disparition. Dès lors, l'histoire est appelée à se continuer aussi longtemps que l'idée ou l'idéal reste présent à l'esprit, à moins que le temps empirique ne vienne accidentellement à faire défaut. Et si l'état empirique du monde actuel, et le degré de conscience que nous en avons et qui préside en plus actuellement au déploiement hégémonique dans le monde de notre présente civilisation commerçante, technicienne, organisationnelle et gestionnaire (celle-là même qui correspond effectivement aux "sociétés libérales et démocratiques" et à l'État homogène universel" dont parle Fukuyama) peut encore nous laisser un choix existentiel, il semble bien que ce choix se limite pour nous maintenant à la continuation "historiciste" de l'histoire ou à notre propre disparition "temporelle". Le cynisme avec lequel une platitude - le marché mondial - nous est

42. L'original de ce commentaire a été écrit en 1990, et il reprend donc les mêmes références historiques "événementielles" que l'argumentation que suivait Fukuyama dans son premier article. On sait que depuis, il ne s'agit plus de *Perestroïka* ni de *Glasnost*.

43. Et cela est encore confirmé dans le livre lorsqu'il finit par évoquer l'image nietzschéenne du "dernier homme" comme une alternative possible à sa "fin de l'histoire" prétendument hégélienne - quoiqu'elle en représenterait alors la négation ontologique absolue, dans laquelle s'abolirait le sens même de l'histoire tel qu'il a été pensé métaphysiquement par Hegel dans la figure de la réalisation positive de l'Esprit absolu (et non, faut-il le rappeler, dans celle purement chronologique de la disparition de l'Esprit dans un simple retour à l'animalité satisfaite... et pourquoi pas, alors, puisqu'il n'existe aucune raison de principe pour s'arrêter ainsi en chemin, dans l'indifférence éternelle de l'entropie gazeuse des espaces intergalactiques. Si Nietzsche resurgit ainsi comme un deus ex machina pour donner encore un sens possible à la fin de l'histoire de Fukuyama, c'est qu'avec lui le problème est à nouveau replacé sur son terrain ontologique originel, que l'auteur a bien conscience d'avoir perdu ou déserté en chemin.

présenté comme la "fin de l'histoire" entendue positivement, au sens hégélien, comme la réalisation de l'être, et non pas négativement, au sens nietzschéen⁴⁴, comme son épuisement total et sa disparition, est déjà une preuve que l'Histoire a de droit encore une longue histoire devant elle - à moins justement que sa disparition pour cause empirique ne soit imminente, comme elle pourrait l'être "atomiquement", "écologiquement", "culturellement" ou enfin "spirituellement" : mais ce serait alors de la même manière qu'une maladie ou une automobile peut faucher la vie d'un enfant; de la même manière aussi que les "civilisations sont mortelles", comme l'a rappelé mais non découvert Valéry. Voilà qui est encore une autre raison pour ne pas confondre la mort d'une civilisation avec la réalisation de l'Histoire humaine, qui se laisserait jouer pile ou face contre sa disparition! On pourrait donc commencer par se poser la question : qui menace l'Histoire de disparition en annonçant sa Fin, je veux dire en proclamant sa réalisation et son accomplissement dans l'ignorance, l'oubli ou le déni de ce qu'elle est?

Ontologie hégélienne : *la conscience de soi est immanente à l'Être*. Elle n'est pas une conscience qui de l'extérieur viendrait se poser sur l'Être pour se l'approprier, tout en rebondissant réflexivement sur elle-même comme conscience-de-soi-séparée-de-l'Être; l'Être n'est pas l'ensemble des étants qui se tiennent devant la conscience⁴⁵. Et ce sont ici les concepts mêmes de l'Être et de la Conscience qui

44. Ce qui exclut alors que ces deux sens soient acceptés en même temps comme de simples alternatives à l'intérieur d'une même condition ontologique.

45. C'est cette proposition, et elle seule, qui est essentielle, si on y adjoint cette autre proposition qui seule la rend autonome et donc véritablement première : que l'être conscient de soi n'est pas mais qu'il est advenu, qu'il est son propre mouvement d'advenir à soi-même. En dehors de cette proposition de l'unité médiatisée de la conscience et de l'être, il n'y a que deux alternatives ontologiques fondamentales : celle de la séparation ontologique de la conscience (de l'esprit, du moment subjectif, réflexif) et de l'être (de la réalité objective donnée à une conscience qui a son assise ontologique séparée) l'être se trouvant alors placé devant cette conscience comme le contenu virtuel de sa forme; et il y a ensuite l'alternative aussi - qu'on peut qualifier d'"orientale" mais qu'on retrouve aussi dans la frange mystique de l'Occident - de l'indifférenciation interne essentielle de l'être ou de l'absolu, qui implique une dénégarion de la valeur ontologique de tout étant différencié, de tout "existant" subjectif ou objectif déterminé et particulier. On pourrait encore avancer une quatrième position ontologique, celle de l'indéfinie multiplicité des êtres simultanément subjectifs et objectifs, comme dans la pensée animiste primitive (à laquelle Nietzsche, par exemple, tend à revenir). Mais il est alors évident pour nous que dans cette conception, l'unité dans l'Être de tous les étants, et l'identité à elle-même de la conscience subjective, restent seulement inaperçus réflexivement, et que les trois autres solutions représentent donc l'aboutissement d'une "maturation réflexive" de cette compréhension pluraliste primitive, qui apparaît ainsi comme étant bien "première" mais qui ne saurait être considérée comme étant aussi "ultime" et donc auto-suffisante. Tout le reste, c'est-à-dire l'imagination ou le présentiment, à l'image de la sensibilité, d'autres modes de sensibilité, à l'image de la conscience d'autres formes ou modes de conscience, et enfin à l'image du monde d'autres formes ou genres de mondes, tout cela reste précisément imaginaire, c'est-à-dire rattaché à des images dont la matière comme la forme renvoie toujours aux mêmes sources. Tout au plus, me semble-t-il, pourrait-on y associer une ontologie du "flou", de la "transition", de l'"intermédiaire", de l'"indécision", de l'"ineffable", une gnose aux mille visages dans laquelle s'exprime l'aporie infinie de la subjectivité qui découvre l'incommensurabilité de

sont en cause, et non leur "relation", en tant que, dans leur réciprocity dialectique, ils constituent la totalité de ce qui est.

Pour Hegel, l'être comme être-conscient-de-soi et comme totalité de ce qui est, n'est pas donné et il n'*existe* pas immédiatement, un en lui-même et pour lui-même comme dans le concept de Dieu que présuppose encore la philosophie critique kantienne. Hegel refuse de projeter dans un autre monde cette réalité de l'Esprit et de l'Être absolus qu'il emprunte pourtant à la religion chrétienne, et c'est directement dans l'histoire du monde qu'il situe l'avènement de l'Être à l'Esprit absolu, qui comprend en même temps l'avènement de l'Être à la conscience de soi et celui de l'Esprit à l'existence objective, par la médiation du procès de subjectivisation qui se produit à l'intérieur de l'Être lui-même. L'Être n'*ex-iste* ainsi qu'en accédant à la conscience de soi dans la division, division qui est d'abord celle du "moment subjectif" et du "moment objectif", et qui comporte ensuite la division et la dispersion, en tant qu'êtres subjectifs et objectifs distincts et séparés, de tous ses divers lieux et moments particuliers de subjectivation et d'objectivation. Il n'y a pas une substance de l'être objectif (par exemple la *res extensa*, ou la chose donnée) et une substance de l'être subjectif qui serait la conscience en soi (par exemple la *res cogitans*).

Hegel refuse la séparation en l'être de l'essence et de l'existence. L'Être est l'advenu à l'existence dans la conscience, sous la forme du déploiement non seulement d'une distance entre le moment subjectif-réflexif de l'être et son moment objectif spatio-temporel, mais surtout des médiations qui la soutiennent et qui en tant que telles participent de ces deux moments : médiations qui se déploient elles-mêmes sous la forme de la sensibilité animale et de ses "formes", puis sous celle de la construction d'un univers culturel de représentations symboliques, et enfin dans le développement réflexif des institutions politiques et la médiation universelle du rapport au monde par le travail.

La formation de l'univers culturel-symbolique implique déjà l'unification "substantielle" de la subjectivité humaine, qui va de pair avec l'unification intersubjective et transcendantale (a priorique) des formes d'appréhension symbolique de soi, d'autrui et du monde objectif, dans cette forme synthétique concrète qu'est la "culture". Mais cette subjectivité, en se rapportant encore justement à une culture concrète particulière ("ethnologique"), reste elle-même toujours également particulière, puisqu'elle partage non seulement la particularité

toute conscience singulière à celle du genre particulier qui la soutient - et qui rêve alors de la coïncidence immédiate (et du même coup irrémédiablement "ésotérique") du tout qu'elle est à elle-même et pour elle-même avec le Tout qu'elle découvre hors de soi; la coïncidence non médiatisée de la séparation absolue et de l'unité absolue. Le retour à la "participation" du sujet "libéré" de tout lien a priori! Mais on peut aussi se permettre de banaliser un tel drame contemporain, en disant que c'est "vouloir le beurre et l'argent du beurre"!

d'une culture déterminée et "locale" dans son identité collective, mais que chaque sujet singulier s'y voit encore assigner, dans son identité, une place déterminée (statut, fonction, rôles). C'est ici qu'intervient pour Hegel le moment décisif de la reconnaissance politique et, lui faisant contrepied, celui de la reconstruction (ou "production") d'un monde commun unifié par le travail. En effet Hegel place, à l'origine du politique, la mise en jeu de toute particularité déterminée dans l'affirmation de la valeur absolue de la subjectivité, qui comporte l'exigence d'une reconnaissance également absolue et universelle; de même, dans le travail, la particularité de tous les rapports culturellement déterminés à la nature se trouve transcendée par la destination universelle des produits, puisque le travail est par essence une activité dont le résultat, par la médiation de l'échange généralisé, est destiné à un "autrui indéterminé". Et c'est encore la même identité subjective universelle qui devient le sujet de la science positive dans laquelle s'opère, par la vertu de la méthode et des principes universalistes, l'unification transcendantale (Kant) des formes d'appréhension sensible et intellectuelle du monde objectif, et ceci par-delà tous les particularismes culturels et toutes les positions individuelles au sein des cultures.

C'est enfin, ultimement, dans l'acte de réappropriation réflexive de tout ce "travail de l'Esprit" tendant vers son unité objective dans le devenir de l'Être, que la philosophie hégélienne prétend se présenter elle-même comme le constat conscient de la réalisation objective de l'Absolu, tel qu'en elle, il peut enfin se reconnaître lui-même dans le déploiement de tous les moments de son devenir, et c'est là alors qu'enfin la "forme" coïncide avec le "contenu", l'essence avec l'existence, la Raison avec la Réalité. Mais cette Raison et cette Réalité restent bien sûr riches de tout le procès et de toutes les déterminations, objectives et subjectives, qui s'y sont trouvées accomplies et réfléchies.

On peut encore dire cela autrement (mais non sans en perdre alors une partie du sens) : l'Être pour Hegel est le déploiement de l'expérience, il est l'accroissement subjectif et l'enrichissement objectif de l'expérience. laquelle ne peut pas, dès lors, être comprise de manière positive comme une expérience de l'Être (il ne s'agit que des "étants"), puisque l'Être précisément comprend en lui le moment (la forme) subjectif de l'expérience et tout le contenu que celle-ci acquiert ou se donne. Cet aspect de la dialectique hégélienne sera d'ailleurs repris par le pragmatisme (James, Dewey, Peirce, Mead), non sans se trouver rabattu sur le moment individuel et inter-individuel de la subjectivité, à travers l'oubli progressif de la consistance ontologique propre des médiations objectives que l'"Esprit" a produites au cours de son développement, et qui restent la référence commune a priori à travers laquelle toute expérience symbolique acquiert son sens, c'est-à-dire existe en tant que telle, et au sein desquelles seulement cette expérience peut atteindre à son universalité.

Ainsi, *l'Être est l'unité du tout*, compris comme procès historique, mais cette unité passe, dans sa réalisation, par trois moments qui, dans leur succession, font eux-mêmes partie de l'Être compris comme totalité temporelle : dans l'histoire du monde, cette unité est d'abord absolument immédiate, et donc encore in-ex-istante à soi-même, et reste donc aussi, du point de vue subjectif, pure dispersion (Hegel parle pour ce premier moment absolu de la pure positivité, d'une pure spatialité qu'il qualifie de "Sommeil de l'Esprit"); puis l'Être se divise en lui-même, sujet et objet, mais c'est d'abord dans la dispersion des moments particuliers de synthèse que sont les genres et les individualités animaux que l'Être reste divisé en lui-même; enfin, il n'accède à l'unité effective que dans la conscience humaine, lorsque celle-ci au terme de ses propres étapes de développement, parvient elle-même à son unité dans l'intersubjectivité transcendante, dans laquelle elle recueille réflexivement la totalité des médiations à travers lesquelles s'est opérée pour la conscience la construction d'un monde commun. Car il ne saurait s'agir, pour la conscience, de rester un principe seulement formel : elle doit être aussi connaissance effective de soi, d'autrui et du monde. Elle n'est pas seulement un pur "regard" singulier, mais aussi le rassemblement du "voir" et du "visible" (Merleau-Ponty), le rassemblement du "faire" et des "oeuvres". Finalement, de même que toute parole dite est le surgissement d'une autonomie subjective réflexive dans le langage intersubjectif (puis dans les institutions communes) et que ce langage n'est signifiant intersubjectivement que comme porteur d'une représentation commune du monde objectif, de même l'individu ne peut accéder à la plénitude de la conscience de soi que dans la mise en réciprocité réflexive de cette conscience individuelle propre avec celles de tous, comprises non seulement dans leur forme (comme des "miroirs") mais dans leur infini contenu virtuel d'images réfléchies et dans toute la richesse des "sentiments de soi" à travers lesquels les personnes s'appréhendent elles-mêmes concrètement. La "reconnaissance" dont parle Hegel n'a pas seulement ni d'abord la portée d'un acte accompli entre individus, elle tend entièrement vers le partage de l'expérience de soi, d'autrui et du monde, et c'est pourquoi la lutte pour la reconnaissance n'est que le prélude à l'histoire, et que la reconnaissance de soi et d'autrui dans l'Esprit a elle-même pour condition la "production" culturelle et politique d'un monde commun, et la "maîtrise" partagée, tant pratique que symbolique, de ce monde commun est alors la substance même de cette auto-reconnaissance de l'Esprit, à laquelle les individus participent à travers leur reconnaissance mutuelle ainsi qu'à travers toutes les connaissances particulières qu'ils ont du monde.

C'est le temps d'insister sur le fait que ces "moments successifs" de l'accession de l'Être à son unité comme Esprit objectif ne peuvent, dans la perspective de la dialectique ontologique hégélienne, en aucune façon se trouver chacun à son tour abolis, anéanti, dans le passage au moment suivant, puisqu'ils en restent toujours le

soubassement ontologique. C'est seulement le moment de synthèse partielle qui s'accomplissait en eux qui se trouve "dépassé" dans une synthèse d'ordre supérieur. L'acte de la "négation" doit être compris lui-même dans l'ordre de l'Esprit qui nie ses limitations, et non par référence à une image physique de la pure et simple destruction ou suppression. Ainsi, il est évident pour tous, de la manière la plus naturelle du monde, que la "physicalité" du corps n'est pas abolie dans le développement du corps animal (de la "chair sensible" comme dit Merleau-Ponty encore), mais qu'au contraire elle apparaît alors rétrospectivement, et alors seulement aussi précisément, dans sa limitation propre qui est l'absence de sensibilité. De même, le développement de l'ordre symbolique n'abolit pas la nature organique et sensible humaine, mais ne peut que la ressaisir à un niveau supérieur comme son propre soubassement désormais (partiellement) objectivable. Et il en va encore de même s'agissant du passage du moment culturel-symbolique au moment politique, qui n'abolit d'aucune façon le langage!

* *

*

Il me faut maintenant revenir vers une description un peu plus détaillée de chacun de ces "moments" de l'ontogenèse dialectique de l'Être. La division première de l'être immédiat qui coïncide avec son existence comme être-là, sujet et objet⁴⁶, a pour mode originel la vie, le déploiement de la conscience comme conscience de soi, conscience d'une réalité extérieure, dont le moteur pour Hegel est la dialectique du "besoin" et de la "satisfaction"⁴⁷.

46. "Sujet et objet", "unité du sujet et de l'objet" : ces expressions aussi sont devenues des "slogans" philosophiques, des sortes de tics verbaux du langage savant. Il faut peut-être alors rappeler la simplicité concrète de la "chose" - sachant bien que derrière tous les écrans que forment les langages qui ne sont plus ni pensés ni vécus, ni réfléchis autrement que dans des réflexes conditionnés (cf. A. Zijderfeld, *On Clichés. The Superseding of Meaning by Function*), le concret lui-même a perdu toute valeur de référence actuelle, et tout sens en tant que concept général : tout être vivant, et l'être humain de manière éminente, est une existence subjective qui s'affirme dans l'acte de sa propre perception et représentation de ce qui est hors de lui (la perception et la représentation de ce qui est "son monde à lui"), en même temps que, nécessairement, il appartient lui-même à ce monde-là, qu'il n'existe qu'en se présentant lui-même à d'autres - et réflexivement à soi-même - dans ce monde-là, comme présent en lui et comme présence parmi d'autres présences dans ce monde qui est l'objet de sa perception et de sa représentation en même temps qu'il est l'objet de la perception et de la représentation d'autres sujets, monde qu'il ne peut jamais percevoir ni se représenter sans s'y percevoir et s'y représenter aussi : *sans donc postuler et en même temps voir et montrer, manifester son appartenance* (Portmann, Arendt). Les actes de la perception ou de la représentation de soi et du monde, du monde hors de soi et de soi dans le monde, sont indissociables, à tous les degrés de la perception et de la représentation, à tous les niveaux de la constitution du "sujet" et de l'objet". Cela prend donc beaucoup de mots difficiles pour dire la chose la plus simple, une fois qu'elle a été oubliée, "perdue de vue" et recouverte par des mots compliqués ou prétentieux, par l'oubli du sens simple que visaient les mots devenus compliqués du seul fait de l'incompréhension de leur objet.

47. Hegel, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, focalise le rapport de l'animal à la nature sur cette dialectique du besoin et de la satisfaction, où le besoin, en tant que manque subjectif, est le lieu en

Avec la vie animale, l'être lui-même reste cependant éparpillé, puisque, si chaque être vivant objectivise déjà par sa sensibilité et sa motricité la sphère de son "environnement phénoménal particulier", et s'il possède bien déjà une conscience affective de lui-même (le plaisir et la souffrance, la liberté expressive du jeu), il ne parvient cependant pas à réaliser ni la totalisation de ses propres moments existentiels de sensibilité et d'affectivité (pour devenir non seulement une "subjectivité" réelle ou objective, mais un "sujet" et une "personne" pour soi-même), ni la totalisation (ou l'intégration synthétique) de sa propre expérience existentielle de soi et de son environnement objectif avec les expériences semblables de la multitude des autres êtres dans laquelle l'Être reste donc dispersé, éparpillé. Toute la problématique du développement ontologique va ainsi déboucher sur la problématique de la "reconnaissance" mutuelle des êtres subjectifs (impliquant la mise en commun de leurs horizons objectifs comme *monde* unifié ou réel) qui caractérisera l'ontogenèse lorsque celle-ci se déploiera au niveau proprement humain et historique⁴⁸. C'est à son examen qu'il faut donc s'attacher maintenant si l'on veut comprendre ce qu'est la nature de la personne humaine, de la société et de l'histoire - et donc le sens que peut prendre en elle le concept d'une "fin de l'histoire".

Dans le procès de la genèse de l'ordre humain, social et historique, Hegel distingue à nouveau, rétrospectivement trois grands moments dont il importe ici de dégager les caractéristiques ontologiques : le moment *positif* de la communauté traditionnelle (moment du particulier concret immédiat de chaque culture ou de chaque "peuple",

creux dans lequel s'opère l'objectivation de l'environnement compris, à travers l'appétitivité animale, comme satisfaction anticipée. Dès lors, la réalisation effective de la satisfaction, en même temps qu'elle détruit l'objet (dans le cas de la nourriture, qui sert ici de paradigme), comble aussi le "manque" qui est l'espace virtuel de la présence de l'objet pour le sujet. Ainsi, l'objectivation animale reste-t-elle absolument discontinue. Mais rien n'empêche ici d'enrichir ce modèle hégélien de l'existence animale pour y inclure déjà les structures de reconnaissance et de représentation sensibles que l'animal a élaborées et qui médiatisent de manière plus permanente, bien qu'encore très fortement déterminée spécifiquement (génériquement et donc génétiquement), l'être animal dans le monde ainsi que les rapports communicationnels, "signalétiques", des animaux entre eux. Je me contente à ce sujet de renvoyer à l'oeuvre d'Adolf Portmann (cf. note suivante). Voir également à ce sujet R. Ruyer, *L'Animal, l'homme, la fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1964.

48. Je n'ai pas le temps de rappeler et d'approfondir ici ce que Portmann a écrit sur la "reconnaissance animale", en tant que condition essentielle de leur être subjectif (voir *La Forme animale* et *Animals as Social Beings*, op. cit.). Relativement à cette existence d'une reconnaissance animale, puis plus manifestement encore, relativement à la reconnaissance linguistique, "culturelle et symbolique" (qui est déjà donnée au moment où a lieu cet affrontement pour la reconnaissance impliquant la mise en jeu de la vie, et dont résulte le rapport maître et serviteur, sur lequel Kojève puis Fukuyama ont insisté de manière si exclusive), on pourrait dire que Hegel, onto-génétiquement, "prend le train en route". La raison en paraît alors évidente : c'est que pour Hegel, l'enjeu de l'histoire de l'Esprit reste d'emblée l'Absolu, et ceci parce que le point de départ de son ontologie reste théologique. De même que chez Kant l'existence de Dieu est postulée hors du monde empirique, de même chez Hegel c'est toujours encore l'Esprit absolu qui doit désormais s'accomplir dans le monde réel, sensible et spirituel.

où s'opère néanmoins déjà la synthèse d'une forme "totale", autosuffisante, de reconnaissance d'autrui dans le partage d'une identité commune, ainsi que de représentation symbolique du monde correspondant à un agir dans le monde); il y a ensuite le moment *négatif* de l'affirmation de soi de l'autonomie subjective de la personne individuelle (où la conscience singulière se pose comme l'universel abstrait à travers la négation du particulier concret qui l'englobait et la modelait en tant que pensée et qu'action, et la maintenait prisonnière dans sa substance propre); il y a enfin un moment de *synthèse* final auquel correspond la réalisation de l'universel concret, le "dépassement" de l'opposition du particulier positif, d'un côté, et de l'universel abstrait réalisé dans le singulier individuel, de l'autre. C'est à ce troisième moment qu'est suspendue, en son caractère rétrospectif, toute la dialectique hégélienne de l'advenir à soi dans le monde de l'Esprit absolu, et c'est donc aussi à lui que se rattache chez ce penseur la problématique de la "fin de l'histoire", qu'il faut comprendre en son rapport aux autres concepts hégéliens du "dépassement des contradictions", de la "totalisation" et finalement d'"Absolu" compris comme identité du rationnel et du réel. C'est par référence à ce troisième moment de la synthèse que la signification et la portée de tous ces concepts doivent être élucidées, et éventuellement critiquées. Or c'est précisément ce moment de la synthèse qu'ignore ou méconnaît entièrement Fukuyama⁴⁹, puisqu'il le confond avec le simple déploiement mécanique et la pure généralisation empirique du second moment, celui de la négativité du sujet singulier, appréhendé à travers son activité de "négation du monde donné" (il s'agit, au sens large, de l'activité humaine subsumée sous l'économie et la technique), et dans sa négation critique des normes et formes d'identité communautaires particulières (culturelles, religieuses, esthétiques).

Il ne me paraît pas nécessaire de m'étendre sur les caractéristiques du *moment positif* de cette dialectique : en tant qu'il est relatif aux moments négatif et synthétique *de la modernité* 50, il correspond à l'idée classique des sociétés

49. A titre d'exemple, on peut relever la manière dont il se réfère à la bataille d'Iéna. Chez Hegel du moins, celle-ci n'a rien à voir avec une entreprise de conquête d'un marché (comme Sony en Chine ou Mitsubishi au Moyen-Orient, ou encore comme les Flying Dutchmen ou la Compagnie des Indes Orientales en Asie, ou même l'expédition des canonnières de sa Majesté contre la Chine durant la Guerre de l'opium). Et elle n'a même rien à voir avec la simple déclaration des "droits de l'homme et du citoyen" de 89. Ce qui à Iéna compte pour Hegel, c'est la figure de l'Empereur (qui pourrait également être celle d'un Roi souverain ou d'une République) en tant que sa "toute-puissance" est respectueuse de ces droits, et qu'elle est garante de l'instauration du code civil (c'est à dire d'une législation à portée universelle) dans la communauté politique qui se trouve représentée comme telle en elle. Napoléon vainqueur à Iéna, c'est la personnification du moment de la totalité (qui vient du "fond de l'histoire"), en tant qu'elle est désormais médiatisée par la liberté de l'individu, sans pourtant se confondre avec elle et encore moins se dissoudre en elle.

50. Chez Hegel, chaque figure historique concrète comporte elle-même déjà la synthèse d'un moment négatif et d'un moment positif impliqués dans sa genèse. Ainsi, le moment positif des sociétés traditionnelles est la communauté immédiate de culture, le moment négatif est représenté par l'autorité politique qui s'est érigé au-dessus d'elle, et le moment de synthèse est celui du droit objectif dans lequel est assurée la reconnaissance des droits subjectifs immédiats, en tant que ce droit objectif est

traditionnelles, et il suffira d'en rappeler ici quelques caractéristiques tout à fait générales.

La société traditionnelle est régie par une structure de normes concrètes, déjà reconnues elles-mêmes réflexivement sous la forme d'un ensemble de droits subjectifs différenciés et particuliers dont l'autorité légitime (sa forme typique est celle de la royauté, qu'elle soit aristocratique ou bureaucratique) assure et impose pour tous et à tous - et au nom de la collectivité tout entière transcendantalisée dans les dieux, voir Durkheim - la reconnaissance objective. Les êtres humains y sont reconnus en tant que personnes concrètes, c'est-à-dire comme "sujets de droit" porteurs de "droits" particuliers, différenciés et généralement hiérarchisés. Les rapports entre les personnes et la société sont donc, par la médiation du pouvoir, régis selon un principe de justice distributive, pour laquelle l'individu comme tel, dans sa pure singularité et universalité abstraite, ne compte guère en regard des appartenances, statuts, solidarités et obligations auxquels il est rattaché et auxquels il appartient, et qui médiatisent eux-mêmes de manière particulière son appartenance à la communauté, du moins s'il y possède le statut d'"homme libre". Le concept d'appartenance, de même que ceux d'attribution, de participation, de partage, d'obligation, d'assujettissement, permettent donc de caractériser la société traditionnelle dans sa dimension aussi bien subjective - forme de l'identité - qu'objective - nature et distribution des droits - et le concept de "liberté" y désigne en même temps l'indépendance "politique" de la collectivité représentée dans son pouvoir et dans ses dieux vis-à-vis de tout assujettissement extérieur (chaque individu particulier "participant" alors de cette liberté commune en tant qu'il se sait représenté par le pouvoir comme membre de la communauté, mais seulement selon sa place et sa condition dans la société), et le statut de ses membres en tant qu'ils sont porteurs de droits reconnus par tous par la médiation des autorités légitimes et de leur activité juridictionnelle.

La société traditionnelle se présente donc comme une totalité organique (à laquelle correspondent aussi bien le concept grec de *koinonia* que le concept médiéval d'*universitas*, qui désigne un universel concret) dans laquelle toutes les parties sont rassemblées et associées de manière positive et concrète, ou déterminée, et elle est aussi en même temps un particulier dans le monde puisqu'elle est rattachée à une histoire et à un territoire propre, qu'elle possède ses traditions, ses institutions et son identité spécifiques, et qu'elle reconnaît donc comme "étrangères" d'autres collectivités sociétales analogues avec lesquelles elle partage le "monde". Le "monde" dont il s'agit ici doit être compris par contraste avec le concept moderne,

"fondé" sur la volonté transcendante des dieux. Le moment de synthèse traditionnel devient alors le moment positif de la modernité en étant nié par l'affirmation de la liberté pure du sujet individuel. Je reviendrai plus loin sur ce modèle de la pluralité des figures historiques de la synthèse en discutant la question de la "fin de l'histoire" du point de vue de la problématique contemporaine de la distinction entre la modernité et la postmodernité.

économique et scientifique, de la "nature", et il possède encore pour la société la forme d'un *Cosmos*, d'un *Universum* englobant, qui non seulement lui fait face à titre d'alterité comprise comme disponibilité et comme menace, mais auquel elle a le sentiment d'appartenir elle-même de manière essentielle, et avec lequel elle entretient par sa culture des rapports essentiellement non instrumentaux, en même temps cognitifs, normatifs et expressifs.⁵¹

Le moment du négatif, qui caractérise dans la dialectique hégélienne l'entrée dans la modernité, peut lui aussi être décrit brièvement, puisque son développement coïncide avec celui de l'individualisme métaphysique, dont il suffira de rappeler les principales caractéristiques. La première de celles-ci réside dans l'affirmation de la liberté transcendante, a priori, de l'individu en tant que simple être humain, abstraction faite de toutes les déterminations qu'il subit de par sa condition sociale particulière et contingente. De cette liberté, identifiée à la nature la plus essentielle

⁵¹. Relativement au modèle de la société traditionnelle, l'empire représente une tentative d'universalisation ontologiquement tronquée : l'empire se pose comme l'universel concret - et il tend en ce sens à la pérennité temporelle de son pouvoir : première version de la fin de l'histoire, mais il s'agit ici seulement d'une fin par suppression des multiples histoires cycliques traditionnelles - mais il ne parvient pas à intégrer-dépasser les identités collectives qu'il se subordonne dans une identité collective plus large : ou bien il les assujettit, ou bien il les fait disparaître. L'empire ne connaît qu'un seul sujet universel dans la personne de l'Empereur, mais les moments subjectifs collectifs qu'il s'est assujettis ne peuvent pas s'identifier à lui, et il ne parvient à reconnaître les sujets individuels que dans l'autonomie qu'il leur confère sur le plan de leur vie privée (économique, commerciale et éventuellement familiale) dans le "droit civil" (à Rome, le *ius civilis*, à mesure qu'il se détache du *ius quiritium*) : il ne fait pas d'eux des citoyens politiques. Pour dire cela en termes hégéliens, l'empire n'est qu'un universel concret objectif, mais non subjectif, et il couve en son sein un universel subjectif abstrait et formel - la personne de droit privée - qui reste objectivement séparée de lui et coupée de lui. On peut déjà établir ici un parallèle entre la "fin de l'histoire" impériale et la "fin de l'histoire" économico-technocratique de Fukuyama - son État universel homogène - qui représente le positif immédiat de la postmodernité, issu d'une réification directe du moment négatif de la modernité (surtout le moment économique) et de son expansion unilatérale dans l'oubli de la dimension subjective de la totalité (les fascismes, et en particulier le nazisme, représentaient une réification directe de son moment de synthèse, réification accomplie dans le refus et la suppression - et non le "dépassement" - de la négativité de la liberté individuelle : court-circuit du moment spécifique de la modernité auquel répond maintenant la réification de ce même moment. On pourrait aussi se référer ici à certains aspects de l'intégrisme islamique contemporain, que la formule "Islam traditionnel + État moderne" rapproche politiquement du nazisme, même si l'islam en tant que religion dans laquelle sont ancrées des normes stables s'en éloigne culturellement. Et on peut dire enfin la même chose pour certains courants intégristes en Inde, en Israël, en Russie, etc. voire même aux USA et en Europe, où la tradition veut s'emparer directement de l'État, pour fusionner deux modalités formellement irréductibles du droit). Le danger de la thèse de Fukuyama est qu'en conférant une valeur ontologique et une légitimité transcendantales à un mouvement de simple abandon empirique de l'historicité, elle suscite les refus intégristes de l'histoire comme la seule alternative effectivement pertinente; en annonçant la "résolution des contradictions", elle crée alors une structure d'opposition qui n'est plus elle-même une contradiction parce qu'elle exclut toute possibilité de médiation. La "lutte pour la reconnaissance" se transforme alors en guerre d'élimination ou d'extermination (en durcissant les termes : "Guerre sainte" d'un côté, et "poubelles de l'histoire" de l'autre), dont l'enjeu est des deux côtés la suppression substantielle de l'autre, ou pour le moins, de la représentation en soi du moment de l'altérité.

de la personne comprise en tant qu'être humain découle alors aussi l'égalité transcendante de toutes les personnes humaines.

Il faudrait donc revenir maintenant sur chacune des expressions ou dimensions axiologiques que le moment négatif, représenté par l'autonomisation de la conscience subjective, a prises dans les différents domaines de la pratique sociale et de ses représentations théoriques ou conceptuelles, pour en souligner le caractère essentiellement critique, au double sens qu'a pris ce mot. En effet, ce mot signifie d'une part, formellement, le mode réflexif de l'action et de la pensée, mais il désigne aussi, d'autre part, le moment concret de "crise" ou le "point critique" d'un procès réel ⁵²: en l'occurrence, celui où l'action commune des hommes en société se détache de la tradition, réfute ses injonctions normatives et ses justifications, et ne cherche plus à s'orienter, dans quelque domaine que ce soit, que sur une Raison dont on postule l'immédiate immanence en chaque être humain en autant qu'il fasse sur lui-même l'effort de la réflexion, et qu'il s'en remette dans son rapport aux autres à la conviction qui peut résulter d'une libre argumentation (Habermas encore). Dans toutes les dimensions que nous avons examinées, on voit s'opérer, comme caractéristique du mouvement fondamental qui anime la modernité, un procès de détachement, de séparation, d'abstraction de l'activité subjective à l'égard des normes substantielles qui la régissaient a priori dans l'"Ancien régime" de la société, ce qui va de pair avec l'institution de nouvelles règles générales, à caractère universaliste et abstrait, et dont la légitimité repose désormais sur leur déductibilité à partir du principe de la liberté individuelle identifié à la Raison. Ce procès s'opère notamment dans les dimensions suivantes :

- Détachement de la conscience vis-à-vis de ses objets (cognitifs, normatifs, esthétiques) donnés a priori, et concentration de la conscience sur elle-même par abstraction de ses engagements objectifs particuliers (le paradigme en est bien sûr le cogito cartésien);

- Détachement des champs et des objets d'action les uns à l'égard des autres (le politique, l'économique, le culturel), en même temps que séparation des modes épistémiques de l'action (raison théorique, raison pratique, "raison" esthétique);

⁵². Je reprends ces expressions dans le sens que J. Habermas leur a donné au début de La Crise de Légitimité - par référence au concept de crise tel qu'il est utilisé, depuis les Grecs, dans le vocabulaire médical pour désigner le moment d'inversion dans l'évolution d'une maladie. La reprise de cette signification originelle de concept de crise me paraît tout à fait appropriée ici, dans la mesure où les sociétés modernes sont nécessairement conduites vers une situation de crise (du fait que leur développement est spécifiquement orienté par une mise en oeuvre systématique du moment "critique" de la conscience individuelle libre érigée en instance judiciaire universelle et transcendante). Et c'est, encore une fois, justement pour cette raison que Hegel avait vu la nécessité d'un moment de synthèse! Dans un sens, nous pourrions dire alors que nous avons eu la crise, mais non la synthèse, et que la crise a été surpassée (mais non "dépassée" au sens philosophique) par l'établissement de formes tout à fait inédites de régulation sociétales, qu'on peut qualifier de "postmodernes".

- Détachement du sujet individuel vis-à-vis de la communauté d'appartenance symbolique et politique, qui débouche sur l'indifférenciation virtuelle du "socius" et de l'"étranger". Du même coup, la société prend le sens et la valeur nouvelle d'un simple champ d'action commun compris a priori comme une *tabula rasa* dont toute la consistance ontologique propre a disparu (c'est la nouvelle "société civile"); elle devient aussi le lieu d'un ordre établi de manière consensuelle, et à valeur instrumentale (la nouvelle conception de l'État).

À mesure que s'accomplit ce désengagement et ce "retrait" de la subjectivité sur elle-même, dans laquelle l'individu se découvre comme lieu ultime de la liberté en se constituant comme personne universelle, abstraite, pure forme essentielle de tous ses actes virtuels a priori indéterminés, s'effectue dans chacun des champs que nous avons distingués un procès inverse de reconstruction "rationnelle"⁵³, c'est-à-dire régi par les seules "normes" que la conscience subjective trouve en elle-même en tant qu'elles peuvent être déduites de son principe même, la liberté, à laquelle s'associe le principe complémentaire de l'égalité, de la reconnaissance d'autrui comme alter ego universel, comme être subjectif identique à soi dans cette position et cette condition de liberté, d'autonomie, de désengagement, de fondement premier de toute activité cognitive, de tout engagement normatif et politique, de toute expression de soi esthétique.

Il ne m'est pas possible ici de décrire en détail les formes qu'a prises cette mise en oeuvre de la "puissance du négatif" dans tous les domaines de l'expérience humaine et de la vie sociale, qu'elle constituait de même coup en champs de pratiques formellement et objectivement séparés, car cela reviendrait à broser un tableau d'ensemble de l'"idéal-type" de la modernité. Je me contenterai d'en présenter une esquisse, qui devrait suffire pour faire ressortir clairement les différentes dimensions du "déficit ontologique" que comporte ce moment historique dans lequel Fukuyama voudrait formellement voir l'achèvement indépassable de l'histoire humaine et de toutes les attentes et projets qui pouvaient lui donner un sens, et pas seulement une direction.

Sur le plan cognitif ("théorique"), la révolution individualiste comprise dans sa portée métaphysique conduit au rejet de toutes les autorités traditionnelles, qu'il s'agisse de la révélation divine et de l'autorité politique, fondée sur elle en dernier ressort, ou de la tradition culturelle et littéraire, au profit de l'autorité exclusive de la raison formelle réflexive et constructive, d'un côté, et de l'expérience empirique, de l'autre. Or cette raison formelle et cette capacité d'expérience empirique, inhérentes à l'être humain en tant que tel, sont a priori communes à tous les individus en autant qu'ils soient en pleine possession de leurs facultés naturelles et

53. Sur le mode de constitution historique de cette raison rationaliste, cf. mon article "La Raison contre les raisons" in Société, No. 2, 1988.

qu'ils se soient dégagés ou libérés des "préjugés" et des "contraintes" de la tradition. Le modèle de cet universalisme cognitif transcendantal, à caractère individualiste, n'a pas été formulé par Hegel, mais bien par Kant. Et Kant, à la différence de Hegel, y voyait le fondement d'une certitude apodictique immédiatement positive, mais qui ne pouvait plus porter désormais que sur le monde des "phénomènes".

La raison théorique scientifique va reconstruire, sous la forme d'une "nature" entièrement analysable, le "monde" synthétique et signifiant dont elle s'est dégagée critiquement en se dissociant elle-même de la culture traditionnelle. Cette nouvelle nature est l'objet d'une description effectuée à partir des seules données de l'observation analytico-expérimentale et de la mise en oeuvre systématique du seul principe normatif de la cohérence logique et de l'intégration déductive de toutes les propositions assertoriques du savoir objectif (voir par exemple Popper). Kant conserve certes encore le principe d'un enracinement irréductible de la connaissance objective dans les intuitions synthétiques a priori de la sensibilité et dans les catégories a priori de la raison pure, mais déjà il ne s'agit plus chez lui que de dimensions universelles à caractère subjectif, et tout le positivisme ultérieur s'efforcera d'en réduire ou d'en oublier la valeur transcendantale et synthétique. Dès lors, le caractère synthétique qui restera reconnu à la connaissance objective ne sera plus accepté comme une donnée, mais sera posé comme le produit d'une construction purement inductive effectuée a posteriori par le sujet connaissant à partir de sa seule expérience empirique. A cette expérience, le néo-positivisme dénierait finalement tout caractère synthétique, pour ne plus la reconnaître que sous la forme de sa prise en charge purement subjective dans des "énoncés de fait" réduits à leur valeur atomique de vérité. Popper, de son côté, voudrait restaurer ou maintenir contre le néo-positivisme la valeur synthétique a priori des propositions théoriques, mais il lui faudra pour ce faire réduire leur portée ontologique à un statut purement hypothétique, et ceci d'une manière qu'on peut mettre en parallèle avec la valeur hypothétique que possède chez Kant le concept d'histoire universelle : il y a une "directionnalité" contrôlable, mais pas une "fin" substantielle.

Mais l'important n'est pas pour moi de résumer ici les positions épistémologiques de la science moderne, individualiste, critique et constructiviste, mais seulement d'en dégager les implications ontologiques. Le sujet engagé dans la connaissance est sommé d'oublier - de faire abstraction au sens d'un procès actif de soustraction - sa propre appartenance au monde, qui est toujours particulière, au profit de la recherche d'une position de totale indépendance, d'absolue autonomie, d'infini surplomb vis-à-vis du monde - et il doit s'arroger pour cela, comme propriétés exclusives de sa nature propre purement subjective, les deux moments d'a priorité formelle que lui dévoile l'analyse du rapport cognitif : celui de la sensibilité empirique, et celui de l'énoncé signifiant subjectif, réductible à sa valeur purement logique. La réalité objective qu'il connaît n'est plus alors le "monde" de son appartenance (vis-à-vis duquel toute connaissance objective est aussi une

reconnaissance de solidarité), mais la "nature" telle qu'il la reconstruit de lui-même méthodiquement par-dessous toutes les représentations dans lesquelles s'exprimait son sentiment de participation. Cette nature se présente alors à lui finalement comme un champ d'immédiates disponibilités offertes passivement à son action, et de droit entièrement soumises à elle, à sa "maîtrise". L'effet du déploiement unilatéral du moment négatif de l'autonomie subjective dans la connaissance objective est donc la dissolution de la consistance ontologique propre du monde, et la maîtrise que le sujet s'octroie ainsi sur le monde implique la dissolution totale de l'unité synthétique du sujet connaissant et de l'objet connu, et donc la disparition même du projet idéaliste d'une accession de l'être à la connaissance de soi et du monde, par la médiation de la liberté et de la réflexivité du sujet.

Ces deux procès inverses et complémentaires du désengagement ontologique du sujet connaissant vis-à-vis du monde et de la reconstruction méthodique de l'objet connu sous le mode de la nature purement objective, radicalement extérieure, ne se sont pas déployés historiquement selon le rapport de succession qui les relie logiquement l'un à l'autre; ils se sont plutôt produits de manière concurrente et progressive, de telle sorte que la nature reconstruite méthodiquement paraissait n'être toujours encore qu'une figure (plus "vraie" et plus précise, plus "objective" et plus globale) de ce même monde auquel le sujet avait appartenu avant qu'il ne s'en dégage pour mieux le voir à distance (voir ici le thème du décentrement de Piaget) et mieux le comprendre en le prenant dans le filet de concepts rendus univoques par le mode formel et auto-référentiel de leur construction. Toutes les apories dans lesquelles le discours épistémologique moderne s'est débattu - ou qui se sont manifestées en lui - depuis Descartes et Bacon jusqu'au néo-positivisme et Popper, en passant par Hume et par Kant - toutes les synthèses manquées entre le rationalisme et l'empirisme, ne font que révéler les conséquences ontologiques qui étaient liées à la superposition de ces deux procès. C'est seulement à partir de Kuhn et du constructivisme explicite et volontariste contemporain que le second mouvement de la reconstruction a fini par s'émanciper lui-même entièrement du procès d'émancipation du sujet cognitif à l'égard de son enracinement a priori dans le monde devenu objet. Le sujet connaissant a donc finalement renoncé à sa propre appartenance ontologique à ce monde qui le comprenait encore lui-même comme son propre moment subjectif, et qui restait donc aussi de son côté, par le détour et par la voix de ce sujet qu'il englobait en soi, toujours encore lui-même de quelque manière intrinsèquement signifiant. Mais, dans sa dimension cognitive comme dans les autres, la modernité achevée renoncera finalement à elle-même dans la mesure précisément où elle finira par oublier son moment ou son *foyer virtuel* de synthèse⁵⁴ et par s'identifier à la

54. C'est de là aussi que vient la difficulté de penser la postmodernité, puisque celle-ci se présente effectivement comme la réalisation de la modernité lorsqu'on identifie celle-ci à son seul moment négatif, ce qui implique alors qu'on ne se réfère plus qu'à une modernité "tronquée", qu'à une modernité identifiée au processus empirique d'abandon progressif de l'idéalité synthétique qui lui avait donné son sens virtuel. Le concept habermassien de "modernité inachevée" procède sans doute d'un

simple généralisation de son moment négatif, et à l'immédiate "positivisation" aussi bien de l'activité de reconstruction qu'elle a déployée à partir de lui, que de tous les "produits" ou résultats objectifs de cette activité, qui deviennent du même coup incommensurables entre eux.

Il faut donc reconnaître que la domination virtuelle de la nature par la science et la technique, à laquelle se réfère Fukuyama comme une dimension fondamentale de la réalisation de la "fin de l'histoire", ne représente pas l'accomplissement de cette histoire comprise en termes hégéliens comme dépassement des contradictions, mais signifie bien au contraire et formellement sa dissolution.

C'est aussi à Kant qu'on peut rapporter l'énoncé du modèle pur de l'individualisme éthico-politique transcendantal⁵⁵, dans la définition de la liberté comprise comme "volonté qui se veut elle-même", ou plutôt qui veut son propre vouloir et s'identifie à lui, définition qui est assortie de la forme de reconnaissance universelle que représente l'impératif catégorique, lequel est alors au fondement de la validité collective de toute norme, et par là, de la légitimité de l'ordre politique lui-même. Mais la portée transcendantale de ce principe se comprend peut-être mieux si on se réfère aux expressions moins abstraites qui lui furent données dès la fin du Moyen-Âge dans les théories juridico-politiques du droit naturel et du contrat social. Ces deux doctrines en effet renversent catégoriquement les fondements de la légitimation des systèmes normatifs et politiques traditionnels, qui réfèrent directement à la volonté de Dieu (ou des dieux, etc.) telle qu'elle avait été concrètement révélée et autoritairement transmise, pour leur substituer la référence à une nature humaine universelle dont chaque être humain singulier est en tant que tel le détenteur et le représentant. Dès lors, c'est seulement sur l'expression libre de cette volonté naturelle par les individus que pouvait reposer la justification transcendantale de toutes les normes et de tous les pouvoirs régissant la vie collective. Du même coup, l'individu "majeur" devenait non seulement, comme il l'était déjà, un porteur de droits, mais le sujet légitime exclusif de toute production virtuelle du droit - ce qui impliquait alors, pour dire bref, la mise en place constitutionnelle de procédures politiques démocratiques. On retrouve donc ici aussi une des caractéristiques du modèle de l'idéalité transcendantale à laquelle Fukuyama confère la portée ontologique de la fin de l'histoire - et elle peut être aussi "contra-factuelle" pour moi que pour lui sans que sa portée principielle n'en soit altérée. Mais, si l'on veut se rapporter comme lui à Hegel, elle n'est présente chez Hegel qu'au titre du deuxième moment négatif de sa dialectique, et non comme l'expression de la synthèse, ce

même sentiment, mais Habermas ne parvient pas lui non plus à dépasser la perspective "méthodologique" qui est celle du moment de la négativité, même s'il en renouvelle la conception en la rapportant à la problématique sociologique de la communication et à ce qu'il désigne comme ses conditions de réalisation "quasi-transcendantales".

⁵⁵ Alors que c'est bien plutôt à Locke qu'il faudrait rapporter l'origine philosophique de l'individualisme économique-libéral auquel se réfère Fukuyama!

troisième moment auquel seul peut être rapporté le concept d'une fin de l'histoire. C'est que pour Kant, comme on l'a vu, l'unité transcendantale du sujet humain est une donnée non problématique qui en dernière instance renvoie à l'existence d'un Dieu créateur, alors que pour Hegel, c'est cette unité synthétique elle-même qui doit résulter du devenir historique. Ainsi, pour lui, le moment synthétique, le moment de la totalité, n'est pas déjà compris dans le moment formel de la liberté individuelle et sa simple reconnaissance universelle, il doit encore être réalisé positivement en tant que tel, non seulement dans sa forme mais dans son contenu. C'est toute la différence entre l'ontologie de Hegel et celle de Kant.

C'est le moment de rappeler aussi - et cela nous aidera à comprendre la position politique de Hegel - que la modernité politique n'a pas vu seulement l'émergence du sujet individuel universel (le citoyen et ses droits), mais aussi, parallèlement, celle de la nation, qui est précisément la communauté en tant qu'elle est reformulée dans les termes, non d'une appartenance culturelle traditionnelle et particularisante, mais dans ceux de la participation politique universaliste⁵⁶. Or si la nation comporte le moment universaliste de l'individu, elle n'efface en aucune façon, mais renforce au contraire en l'unifiant, la référence qui est faite à la communauté synthétique a priori, comme sujet collectif de l'histoire, impliquant une solidarité de destin entre ses membres. Ainsi, dans la modernité effective, le moment négatif de la liberté individuelle se trouve-t-il contrebalancé et "dépassé" par le moment de la solidarité collective et de la synthèse, et c'est précisément ce moment de synthèse - qui n'est pas à venir mais qui existe réellement dans la réalité historique de l'État-nation-moderne - que Hegel voudra reconnaître conceptuellement dans sa philosophie, aussi bien contre l'idéalisme critique "cosmopolitique" de Kant que contre l'empirisme libéral anglo-saxon. On peut bien sûr penser maintenant, en cette fin du XXe siècle, que le cadre national de cette solidarité a priori (ainsi que de la souveraineté politique) est à son tour dépassé, et que le principe synthétique de la solidarité doit désormais se concrétiser à un niveau "cosmopolitique", mais on sait à quel point ce n'est pas dans cette direction que se développent les "sociétés libérales et démocratiques" et l'"État universel et homogène", et Fukuyama est lui-même bien loin d'y voir justement la principale "contradiction" qu'il appartient à notre époque historique de résoudre, et qui à elle seule justifie encore une longue continuation de l'histoire et de ses luttes.

Au plan éthique, on assiste avec la modernité au passage d'une critique de la morale substantielle traditionnelle à caractère objectif, concret et autoritaire (déjà relativisé par Aristote en une éthique subjective du juste milieu, de la *sôphrôsunê*), à une éthique de la responsabilité, principe purement subjectif formel à partir duquel est

⁵⁶. Fukuyama se trompe donc complètement lorsqu'il voit dans la nation un simple reliquat du passé traditionnel, mais cela peut aussi être un effet de l'imprécision conceptuelle de tous les termes qu'il utilise.

entreprise toute la reconstruction des normes intériorisées de l'action. L'engagement progressif de l'éthique de la responsabilité intérieure dans le monde extérieur des relations sociales (à mesure que la morale objective des mœurs traditionnelles s'y dissout sous l'effet de la critique à laquelle la soumet l'application du principe de la liberté subjective) conduit à sa réinterprétation utilitariste puis pragmatiste sur le plan substantiel, et communicationnelle sur le plan formel (voir la théorie de l'agir communicationnel d'Habermas). Dans la dimension politique, le principe de la souveraineté individuelle débouche d'un côté sur la proclamation des "droits de l'Homme" abstrait, puis des droits de la personne concrète, et de l'autre sur une reconstruction purement procédurale du concept de la communauté sous la forme nouvelle d'un "corps politique" formé d'individus et investi de la capacité législative et décisionnelle. Mais ce corps politique va prendre lui-même la valeur d'une unification purement empirique lorsqu'il sera identifié à l'expression des intérêts particuliers qui composent la société civile (et l'on ne peut s'empêcher de penser que cette réduction empiriste et utilitaire de la communauté politique était déjà pressentie dans le concept anglais de *commonwealth*). Ces remarques devraient bien sûr être développées en tenant compte de la diversité des procès à travers lesquels s'est édifiée la modernité politique, et en tenant compte de la complexité de leurs phases et de leurs décalages chronologiques. Il reste qu'au bout du compte, la modernité a abouti à cette réalité que Fukuyama désigne comme la "société libérale démocratique", dans laquelle la seule référence de légitimation transcendantale qui subsiste est celle qui est faite aux principes de la liberté et de l'égalité juridique des individus, et dans laquelle le concept même de la communauté politique a perdu toute signification autre qu'empirique - et finit par perdre tout contenu identitaire et normatif propre. La *politeia* se réduit alors aux règles de procédure qui régissent le libre exercice de la liberté individuelle dans la société civile identifiée essentiellement au monde économique. Ici aussi, le modèle auquel se réfère Fukuyama est à l'opposé même du concept hégélien de l'État politique, dans lequel se réaliserait la synthèse du particulier et de l'universel commun. (Je parlerai plus loin - au point 3 - du décalage qui existe maintenant entre l'un et l'autre de ces modèles relativement à la réalité sociétale effective du "mode de reproduction décisionnel-opérationnel" contemporain, à caractère postmoderne.

Dans la dimension esthétique, le principe individualiste moderne entraîne le passage de l'esthétique symbolique traditionnelle à une esthétique de la représentation figurative dominée par le principe de la "perspective", c'est-à-dire de l'objectivité de l'espace tel qu'il est vu depuis la position de chaque sujet singulier en tant qu'il s'identifie au sujet universel, et tel qu'il existe alors aussi relativement à tous les déplacements - eux-mêmes alors spatiaux - du "point de vue" arbitrairement ou circonstanciellement choisi par un tel sujet. L'unité de l'espace représentatif, et sa mise en correspondance avec l'espace de l'expérience objective du monde, se substitue ainsi à l'unité a priori du sens conféré aux objets symboliques de la

représentation. Dans ce domaine comme dans celui du politique, la dimension transcendante de la subjectivité universaliste va d'abord se manifester dans toute sa force à travers la recherche d'une identification absolue - dans le réalisme - de la "position ontologique" de l'artiste avec celle du spectateur ou de l'auditeur⁵⁷. Mais en raison de la spécificité même de la dimension esthétique au niveau épistémique, où le moment critique s'exprime sous le mode de l'expressivité plutôt que sous celui de la réflexivité, l'esthétique moderne (et non pas moderniste) a maintenu et a même renforcé la référence à un monde commun, dont l'art n'était qu'une interprétation stylistique subjective. Par là, l'art de la modernité s'affirmait comme un moment compensatoire vis-à-vis de l'instrumentalisation systématique de l'économie et même du politique (surtout dans les théories libérales, auxquelles se rapporte finalement Fukuyama). Après qu'on eut renoncé à exprimer directement des contenus symboliques déterminés, c'est donc plutôt au niveau des sujets iconologiques et narratifs que s'est manifesté l'effet de la dissolution progressive des représentations communes traditionnelles du monde propres à l'art antérieur, avec le développement du portrait, de la nature morte, de la scène familière, etc. Ce qu'il faut dire cependant, c'est que l'unité du sujet et de l'objet dans la synthèse, qui était réalisée de manière immédiatement positive dans les sociétés traditionnelles, ne s'est, dans la modernité, maintenue que dans la dimension esthétique, tout en y comportant désormais la médiation par la réflexivité critique du sujet. C'est donc dans la dimension de l'expressivité subjective que la synthèse moderne a été concrètement réalisée, de manière compensatoire, pour ne disparaître finalement qu'avec la transition de la modernité à la post-modernité, coïncidant avec la perte de la valeur transcendante du sujet lui-même, et ceci s'est accompli justement dans ce qu'on a appelé l'"art moderne", qu'il faut comprendre historiquement-structurellement comme le procès de transition de l'art moderne à l'art postmoderne. L'art postmoderne est alors la forme de l'art dans laquelle se réalise la disparition de l'art dans le lieu même de l'art - comme pure muséologie ou comme simple marché de la "valeur esthétique" des "produits culturels". Ce n'est plus l'oeuvre qui est alors transformée en valeur, mais le "lieu" ou l'idée nue de l'art.

Dans la dimension de l'économie, on a assisté à la dissolution de la structure traditionnelle d'interdépendance normative-expressive des hommes entre eux ainsi

57. C'est dans ce sens que, par exemple, l'"esthétique de la réception" de Jauss marque une rupture relativement à l'esthétique proprement moderne. L'esthétique moderne tenait compte de l'auditeur ou du spectateur, mais seulement a priori, à travers l'identification transcendante de celui-ci avec l'artiste ou l'auteur, ce qui signifiait aussi que leurs univers respectifs de représentations sensibles et symboliques étaient a priori posés, au moins idéalement (par le partage d'une culture esthétique commune, comprenant en elle seulement une frange de questions problématique par rapport à laquelle l'"originalité" pouvait être appréciée), comme étant communs ontologiquement et épistémologiquement. Mais l'esthétique de Jauss implique justement qu'autant cette identité transcendante de la subjectivité que la communauté transcendante de l'univers objectif de la représentation sont devenues globalement problématiques. Il se place dans l'horizon d'une phénoménologie empirique et pragmatiste, "relativiste" et "relationniste" à caractère "postmoderne".

qu'entre eux et la nature (selon le modèle de la participation, de l'attribution, de l'assignation et du partage) et à une reconstruction des rapports sociaux sur la base de l'équivalence de l'échange, impliquant la mise en équivalence de toutes les finalités normatives et expressives de l'action. C'est tout ce procès que résume alors le concept d'intérêt, en tant que le plus petit commun dénominateur des normes régissant l'action, réalisé pratiquement par la mise en "équivalence" des finalités sur le marché par l'intermédiaire de la valeur d'échange et de l'abstraction des valeurs d'usage qui s'opère en elle (ceci, Hegel le dit lui-même, avant Marx). Au concept d'intérêt correspondent alors les concepts de propriété, d'utilité, de bien, de rareté, etc. À partir de cette autonomisation de l'activité économique relativement à toutes les formes de l'action régies par des normes concrètes s'est alors imposée progressivement l'idée que ce mode d'action, dans lequel la liberté du sujet se réalisait non seulement formellement mais réellement-pratiquement, représentait le modèle idéal de toute interaction légitime entre les sujets. Je me contente de renvoyer ici, pour l'instant, à la manière dont j'ai développé cette question dans ma critique de Schumpeter déjà citée.

Mais ici aussi il conviendrait de ne pas oublier que, dans la modernité réelle, le modèle individualiste de l'économie entendue comme l'universalisation de ce qu'Aristote analysait (et réprouvait) sous le nom de chrématistique, modèle qui s'est trouvé légitimé et formalisé dans l'économie politique anglaise, a eu également son contrepoids pratique et théorique dans ce que les Allemands (en particulier) ont nommé l'économie nationale⁵⁸, notion qui restait plus proche de ce que le Moyen-Âge et les Grecs avaient compris sous le nom d'oikonomia. Or l'économie nationale représente précisément, par-delà le moment négatif abstrait de l'économie politique classique (qu'elle ne nie pas), un moment de synthèse concrète, auquel Hegel veut également donner place et reconnaissance dans sa dialectique historique. Or c'est précisément cette dimension communautaire a priori de l'économie qui, quel que soit le cadre qu'on veuille lui donner, se trouve dogmatiquement rejetée par la problématique du "marché mondial libéral" à laquelle renvoie pour l'essentiel la notion d'État universel et homogène que Fukuyama reprend à Kojève, tout en lui donnant une signification qui s'accorde parfaitement au néo-libéralisme conservateur contemporain (alors que Kojève l'envisageait beaucoup plus à travers le modèle de la mise en place d'une bureau-technocratie supra-nationale - à l'image de celle de la

58. Celle-ci ne possède d'ailleurs pas nécessairement un caractère nationaliste - pas plus en tout cas que le mercantilisme auquel elle succédait en même temps que l'économie politique anglaise. En effet, elle pouvait être désignée, en allemand, aussi bien comme *Nationalökonomie* que comme, économie "populaire" ou plutôt communautaire, comprise comme une extension de l'économie ménagère. Il n'est pas nécessaire non plus d'insister ici sur le fait que si c'est seulement dans les pays de langue allemande que l'"économie nationale" s'est trouvée faire l'objet d'une "science", tous les pays y compris l'Angleterre (sauf pendant la très brève période libérale de Speenhamland, cf. Polanyi) l'ont abondamment pratiquée, jusqu'au keynésianisme et par-delà, même s'ils se réclamaient idéologiquement de l'économie politique et de ses équations purement abstraites. On n'oublie pas si facilement le moment de synthèse concret.

CEE dont il est devenu fonctionnaire à la fin de sa vie - en quoi il était bien meilleur sociologue que Fukuyama).

Pour ce qui est de l'histoire, ou plutôt du rapport à l'histoire, l'individualisme moderne substitue une histoire-projet, fondée sur un "faire historique" et entièrement tournée vers l'avenir, à une histoire-héritage, comprise comme l'expérience de la permanence, de la durée, et comme mémoire des événements singuliers auxquels une valeur "inaugurante" est conférée relativement à l'autocompréhension de chaque identité collective ou personnelle particulière. On peut se référer à Castoriadis pour ce qui concerne ce nouveau rapport à l'histoire comme champ de l'auto-production réflexive et projective du sujet, telle qu'elle est comprise par la modernité politique démocratique. Mais, face à l'aporie collective où elle conduit, il est difficile d'admettre que tous les "moments de synthèse" qui viennent la hanter en cette fin de siècle n'aient qu'un caractère réactionnaire.

On peut maintenant résumer, du point de vue des moments de la dialectique hégélienne, ce qu'a signifié, effectivement, tout le procès de la modernité tel qu'il a été accompli jusqu'ici en Occident, si l'on fait abstraction (ou si on les rejette hors du sens historique) de tous les moments de synthèse partielle auxquels nous avons fait référence dans l'ordre du politique, de l'économique, de l'esthétique et de l'historicité. Il a d'abord signifié la séparation formelle des moments épistémiques de l'agir humain, et leur "réalisation" dans des domaines autonomisés de pratiques sociales : le cognitif, l'éthique, le politique, l'économique, le culturel, l'esthétique. Dans tous ces domaines, à l'exception du champ esthétique-artistique, l'enracinement de la conscience et de l'action dans une synthèse a priori à caractère concret (l'équivalent du "genre" pour l'humanité) s'est trouvée remplacée par des synthèses empiriques a posteriori, régies seulement par la référence transcendantale à des principes universalistes formels qui se rapportaient tous à la constitution ontologique de l'individu abstrait - ceux-là mêmes qui furent inscrits dans les préambules des grandes Constitutions révolutionnaires, américaine et française, et auxquels se réfère Fukuyama (liberté, égalité). Fukuyama oublie néanmoins au passage que la Révolution française se référait en outre, quoique toujours d'une manière abstraite, à deux autres principes : celui de l'unité a priori du "Peuple", et celui de la "fraternité", c'est-à-dire de l'exigence d'une solidarité a priori entre les personnes. C'est donc seulement dans le champ de l'esthétique qu'une véritable synthèse positive a été réalisée, ou du moins visée directement en tant que telle, jusqu'au moment où elle s'est à son tour dissoute dans le procès de l'"art moderne". Mais cette synthèse esthétique ne concernait précisément plus désormais que le moment séparé de l'expressivité subjective, et elle ne possédait plus pour l'individu qu'une valeur ontologique compensatoire⁵⁹ relativement à la perte tendancielle de toute forme

59. Voir R. Williamn, Culture and Society et The Long Revolution, Penguin Books, Harmondsworth, 1959 et 1961.

d'intégration collective concrète au monde et à la société, cette intégration n'étant plus réalisée au niveau sociétal, idéal-typiquement, que par la médiation du "travail" et du "vote". Bien sûr, les formes concrètes de l'intégration culturelle-symbolique n'ont pas été abolies d'un jour à l'autre, mais elle ont été rabattues sur le domaine de la "vie privée", dans lequel elles ont commencé à subir, conjointement, un double procès de fractionnement particulariste indéfini et d'homogénéisation "atomistique", ce qui est justement une des caractéristiques de l'État homogène compris selon Kojève et Fukuyama - et déjà critiqué par Tocqueville.

Lorsqu'il ne "répond" plus à une totalité sociétale possédant pour lui, en face de lui, aux plans cognitif, normatif et esthétique, une valeur d'objectivité et d'a priorité, le "singulier" de la conscience et de la volonté individuelle ne peut plus que s'agglomérer empiriquement à celui de tous les autres sujets, selon divers critères et intérêts circonstanciels et particuliers, pour se refractionner incessamment selon d'autres critères et intérêts analogues. Il ne se réalise donc plus concrètement que sur le modèle d'une production proliférante du particulier, qui finit par sombrer elle-même dans l'identité amorphe de la seule indifférence, tant objective que subjective. C'est à cette réalité que Hegel oppose sa propre conception ou plutôt exigence du moment synthétique, dont il refuse la disparition dans le simple déploiement du moment critique individualiste, qui n'est universaliste que de manière formelle et abstraite; et c'est pourquoi sa philosophie pose l'exigence ontologique (c'est-à-dire anthropologique et sociologique) d'une affirmation objective autonome de la totalité sociétale et de sa représentation politique dans l'État par-delà l'affirmation critique de la liberté individuelle dans la société civile. Cette affirmation de la solidarité collective dans l'État dépasse ainsi sans la nier la simple réalisation de la liberté individuelle caractéristique des sociétés libérales. L'État dans lequel se réaliserait la fin hégélienne du mouvement historique, l'Esprit absolu compris comme finalité immanente de l'action humaine dans l'histoire, comporte ainsi cette tension interne entre l'affirmation et la reconnaissance de l'individu et de ses droits, et l'affirmation et la reconnaissance non seulement complémentaire ou symétrique mais englobante, des exigences de solidarité, d'appartenance, de participation propre à la totalité en dehors de laquelle il n'est pas au sens strict de nature humaine (si ce n'est comme le dit Fukuyama lui-même, sa nature animale pré-symbolique et pré-politique). C'est cette totalité qui est concrétisée dans l'État hégélien, qu'il faut alors aussi comprendre non seulement dans l'ordre "technique" du politique, mais dans l'assomption synthétique de toutes les "oeuvres de civilisation" dans lesquelles le moment spirituel s'est concrétisé et matérialisé tout au long de l'histoire humaine (et c'est aussi dans ce sens qu'il faut comprendre le dépassement de l'art et de la religion dans l'État et la philosophie). C'est alors parce que l'État reconnaît l'individu et sa liberté, que l'individu, dans l'État, peut aussi reconnaître la plénitude concrète de son humanité.

Dès lors, dans le moment de la synthèse finale hégélienne, les moments antérieurs de la synthèse ne se trouvent pas abolis; ils sont "maintenus" tout en acquérant, par la médiation du moment critique individualiste, la transparence réflexive grâce à laquelle la personne humaine singulière peut parvenir effectivement à se les approprier librement, plutôt que d'être comme dans les sociétés traditionnelles positivement et dogmatiquement "saisie" par eux et en eux.⁶⁰ La personne en devient le sujet plutôt que d'en être l'objet. Du même coup, l'individu parvient aussi à la libre participation à la créativité collective, dans laquelle il se reconnaît directement comme dans son oeuvre propre. Cela est très certainement une vision idéaliste, mais ce n'est pas une platitude, au contraire du modèle de société dans lequel cet idéal hégélien se serait déjà, selon Fukuyama, réalisé sous nos yeux.

Si donc le moment de l'histoire qui est caractéristique de la modernité doit culminer dans une figure historique déterminée, cette figure n'est certainement pas pour Hegel celle où l'on assisterait à la dissolution de l'État dans les mécanismes et stratégies de la société civile, mais une forme de constitution de la société dans laquelle pourrait être réalisée effectivement cette synthèse de l'individuel et du collectif, synthèse dans laquelle l'individu, chaque individu, potentiellement, se trouverait en mesure de participer à la vie du tout, dans la pleine conscience en même temps de sa liberté personnelle et de la richesse civilisationnelle à laquelle il participe, et dans laquelle il se reconnaîtrait alors lui-même comme un être humain "complet", accompli.

* *

*

Je ne veux pas entrer ici dans une discussion de la manière pratique dont Hegel lui-même envisageait cette synthèse au début du XIXe siècle : ce n'est certainement plus la partie la plus pertinente ou la plus suggestive de son oeuvre. Mais une remarque nous permettra cependant d'orienter la réflexion à ce sujet. Hegel comprenait la nécessité anthropologique et sociologique d'une constitution autonome de la totalité, en même temps par-dessous et par-dessus le rapport dialectique entre l'État et la

60. Chez Hegel, ces "moments successifs" du devenir de l'Esprit sont accomplis dans la forme de "peuples successifs", qui les incarnent "dans les caractères déterminés de leur éthique collective, de leur constitution, de leur art, de leur religion, de leur science", et qui constituent "les configurations de cette marche graduelle". (Hegel, *La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, Plon 1965, coll. 10-18, p. 97.) Hegel comprend ces peuples à travers une référence spatiale (de l'Orient vers l'Occident) doublée d'une référence "ethnique". L'"Occident", qui comprend toute la civilisation chrétienne qui a succédé à l'Antiquité classique, est qualifié de "germanique" puisqu'il résulte des invasions germaniques, mais il assume l'héritage de l'Antiquité en le dépassant. En fait, ce que Hegel ordonne ainsi, ce sont les "grandes civilisations", dans le champ desquelles tombent tous les "peuples" plus particuliers. Il reconnaît ainsi nommément la Chine, l'Inde, les Empires moyen-orientaux, le Judaïsme, l'Antiquité gréco-romaine, l'Islam, le Christianisme, enfin l'Occident moderne caractérisé par la double figure de l'individu libre et de l'État constitutionnel.

société civile : s'il adhère au principe de la Monarchie, ce n'est pas tellement en tant que forme de "gouvernement" (le gouvernement est assumé selon la Constitution, il est représentatif, etc. et il garantit les droits universels des individus) qu'en tant que mode direct de "représentation" expressive de la totalité concrète a priori, cette totalité concrète a priori qu'il désigne comme le "peuple" ou comme la "nation" compris dans leur enracinement historique et culturel. De par son caractère héréditaire, la monarchie (qui échappe à la représentation des intérêts particuliers aussi bien qu'à l'abstraction de l'universalité purement formelle), peut alors "incarner" cette unité a priori tout en la mettant formellement à l'abri du jeu des "intérêts particuliers" auquel conduit l'application formelle des principes de la liberté et de l'égalité. Du même coup, c'est seulement en tant qu'il appartient à une totalité concrète "réalisée" déjà en elle-même et pour elle-même et représentée concrètement comme telle indépendamment de lui - je veux dire "lui" en tant que membre de cette unité dont il participe en tant que "sujet du monarque" (mais on pourrait aussi dire en tant que "citoyen de la République", si l'on entend cette expression à la manière de Rousseau plutôt que selon Hobbes et Locke) - que l'individu peut revendiquer vis-à-vis de tous le respect de sa liberté, de telle façon que cette reconnaissance soit elle-même acquise a priori de manière concrète, et non pas seulement réalisée a posteriori de par le simple arbitraire du plus grand nombre, ou encore seulement suspendue à l'abstraction d'un principe transcendantal privé comme tel de toute "vie" propre. Et ce peuple, cette nation, représentés comme totalités déterminées dans le monarque (ou la République), Hegel considère également qu'il est essentiel de les maintenir dans leur "constitution organique" - par opposition à la constitution purement civile et politique qui résulte de la reconnaissance de la liberté et de l'égalité formelle, négative, des individus. C'est pourquoi il se prononce pour le maintien des "états sociaux" traditionnels. On a souvent vu là une simple expression d'un virage conservateur ou réactionnaire de Hegel, par lequel il se serait simplement accordé de manière opportuniste à la situation elle-même réactionnaire de la Prusse. Mais sans vouloir absolument nier qu'il y ait éventuellement une part de vérité dans un tel jugement, on peut aussi y voir l'expression - historiquement relative ou circonstancielle - d'une exigence fondamentale de sa pensée. Le monarque héréditaire, le maintien d'une structure d'ordres sociaux, sont certes des "solutions" circonstancielles au problème posé, mais ce problème lui-même possède une portée fondamentale, que la pensée se doit toujours encore de reconnaître. L'ensemble des événements associés à l'Est, à la perestroïka puis à l'effondrement du communisme ont peut-être maintenant la vertu de nous le rappeler, comme inversement la pensée de Hegel peut nous aider à comprendre le sens et la portée de ces événements et de leurs enjeux les plus profonds. On peut rétrospectivement interpréter la position du Parti dans la société communiste à partir de la figure hégélienne du monarque : seulement, on doit constater alors que la puissance représentative et agissante du Parti n'avait rien de constitutionnel ni de libéral, et que l'unité qu'il réalisait et représentait n'était pas

médiatisée par le moment négatif de la liberté, en un mot que l'État moderne en était absent, et avec lui, la société civile.

La conception hégélienne de la synthèse avait laissé un autre problème fondamental dans l'obscurité : si la synthèse est le résultat de la médiation d'un particulier positif immédiat (la "culture-peuple" enracinée dans l'histoire) par le négatif universaliste pour aboutir à la réalisation d'un "universel concret positif", le schéma (à la différence du modèle kantien formel et hypothétique de la "paix universelle") ne dit toujours rien en ce qui concerne le mode d'intégration des multiples "universels concrets" que représentent alors l'ensemble des "sociétés". La simple généralisation du moment universaliste formel et négatif conduit à dissoudre les moments positifs particuliers de la tradition, et contredit donc l'exigence de concrétude positive que Hegel avait mise à la réalisation effective de l'universel. Hegel envisageait-il l'établissement d'un "Empire universel" dominé par l'Occident, dans lequel la souveraineté ou la Monarchie impériale s'exercerait - à l'image de l'Empire romain-germanique - sur une pluralité concrète de monarchies ou de républiques subordonnées? Le problème ne se posait sans doute pas pour lui avec une grande acuité philosophique : il lui suffisait en somme d'exclure la possibilité d'une "paix universelle" réalisée selon le modèle kantien pour sauvegarder en même temps la pluralité des sociétés et la prétention de chacune à représenter, en elle-même et pour elle-même, une figure effective de l'universel concret, à la condition d'intégrer en elle le "moment du négatif" spécifiquement occidental, c'est à dire la reconnaissance des droits individuels. Cet universel aurait été, si l'on peut dire, immédiatement "à plusieurs voix", conformément peut-être au modèle romantique défendu par des auteurs comme Herder et Humboldt. Toujours est-il que la notion d'un "État universel et homogène" procédant directement de la généralisation du marché mondial et du mode de vie consumériste qui en résulte, et correspondant en somme simplement à la généralisation empirique du mode de vie américain, ne saurait d'aucune manière être comprise à partir du concept hégélien du moment de synthèse, dans lequel se réalise l'universel concret ou encore l'Esprit absolu. De toute façon, deux siècles entiers d'histoire réelle se sont écoulés maintenant depuis le moment où Kant et Hegel écrivaient leurs oeuvres, et nous verrons dans la deuxième partie que ce qui est advenu au cours de ces deux siècles - indépendamment des aléas de l'histoire empirique et de ses tumultes superficiels - ne correspond pas à la réalisation des modèles d'historicité contradictoires qui avaient été élaborés par chacune de ces grandes figures de l'idéalisme philosophique. Les conditions d'une coïncidence immédiate entre un État ou une pluralité d'États historiquement particuliers et la réalisation de l'universel concret, c'est-à-dire les conditions de la réalisation de cet universel sous la forme précisément de l'État moderne, ont maintenant complètement disparues avec la mutation organisationnelle des sociétés contemporaines et avec la constitution d'un "système mondial" aux plans économique, écologique, médiatique, technique et technocratique, etc., système mondial auquel manque précisément la forme de totalisation synthétique que

représentait justement l'État. L'idée même du rattachement du concept de "souveraineté" à des totalités sociétales de fait et particulières doit évidemment être abandonnée. Dès lors, la question des modalités "politiques" de la constitution de l'universel global incluant en son sein l'ensemble des "totalités positives et concrètes particulières" (le concept classique des "sociétés" entendues dans leur irréductible pluralité) est devenue une question pratique urgente. On peut déjà, peut-être, prendre la mesure de la nature de ce problème en disant qu'il est celui de la "participation des totalités positives concrètes et particulières" à un *Universum* concret, et à leur "reconnaissance mutuelle" comme membres de cet *Universum*. C'est alors cette reconnaissance, non plus entre individus mais entre "communautés sociétales historiques" et entre "civilisations", qui pourrait être médiatisée, en quelque sorte au deuxième degré, par la référence au moment négatif de la liberté individuelle, en tant qu'il deviendrait un moment constitutif commun de chaque totalité concrète particulière participant au "concert des nations" - chaque nation particulière pouvant ainsi se présenter aux autres comme une interprétation distincte ou une "harmonique" du même monde objectif et comme une expression distincte de la même identité collective subjective de l'Humanité tout entière. Comme si les différentes racines qui forment un seul tronc, et les différentes branches dans lesquelles il se déploie, reconnaissent qu'elles participent toutes à la croissance du même arbre.

En quoi cette condition commune de la reconnaissance des "sociétés distinctes" et de leur respect mutuel ne représenterait alors encore qu'une autre forme de l'imposition de l'histoire occidentale aux autres histoires, c'est une question que je préfère ici laisser ouverte! Tout au plus pourrais-je rappeler que les implications concrètes du principe transcendantal de la liberté du sujet individuel dans la constitution de solidarités collectives concrètes - et dans le respect d'une commune appartenance au monde - n'ont pas cessé de fait l'objet d'un débat en Occident, au moins depuis que Luther et Calvin avaient accepté de distinguer - voire même d'opposer - la "liberté intérieure transcendantale" et la nécessaire soumission empirique aux exigences sui generis d'un ordre extérieur commun, lesquelles sont devenues, depuis, les exigences minimales d'une survie commune, d'un côté, et les exigences maximales d'une plénitude de la vie humaine dans le monde, de l'autre. Ce que l'on pourrait dire déjà, c'est qu'un tel débat ne fait que commencer au niveau général de l'humanité, et qu'il ne peut alors se faire lui aussi qu'"à plusieurs voix", sans que son terme puisse jamais être, unilatéralement, fixé d'avance par un seul des protagonistes. De toute façon, cela ne peut que nous conduire à reconnaître que nous sommes seulement entrés dans une nouvelle période cruciale de l'histoire, dont la nouveauté se mesure, toujours et encore, et de manière particulièrement radicale et dramatique, à celle des problèmes auxquels l'humanité est confrontée, et dont les conditions fondamentales de résolution restent précisément à inventer, à créer. Et c'est devant cette condition humaine actuelle, non seulement "empirique" mais

radicalement "principielle", que la thèse de la fin de l'histoire présentée par Fukuyama est tout à fait insupportable.

* *

*

Personnellement, je ne sais pas s'il y aura jamais fin de l'histoire ⁶¹ au sens d'un tel accomplissement de l'idéalité (que celle-ci soit présumée formellement comme chez Kant, ou qu'elle soit au contraire ontologiquement enracinée dans son propre procès d'ontogenèse temporelle et substantielle comme chez Hegel), mais j'admetts de manière idéaliste que l'histoire (notre histoire humaine qui prolonge l'"histoire" de la vie) restera ouverte (et non pas "nécessaire") aussi longtemps qu'au niveau de la conception même d'une telle réalisation concrète de l'universel (et donc de l'énoncé de cette idée sous la forme des "premiers principes" à partir desquels peuvent être jugées ⁶² les règles, normes et autorités qui régissent l'organisation effective de la communauté humaine, ainsi que toutes les modalités de son rapport au monde⁶³ et de son propre rapport à elle-même en tant qu'elle est advenue - sa

61. Sauf bien sûr au sens matériel, empirique, temporel du terme. Il y aura fin de l'histoire à la "fin des temps", c'est-à-dire à la fin du temps, quelle que soit la façon dont cette fin adviendra. La question est ici de savoir s'il y aura fin de l'histoire dans le temps, c'est-à-dire dans l'horizon ontologique d'une conscience réflexive, dans un temps humain, social, qui ne serait plus historique, comme il y en eut pendant de très longues périodes - lesquelles rétrospectivement furent cependant des périodes historiques. Dans l'absolu, la question n'a guère de sens, mais elle en a un, très considérable, lorsque l'on en juge maintenant. Ici, elle signifie la fin de l'histoire telle que nous la jugeons avoir été l'histoire jusqu'à nous, notre histoire que nous comprenons comme l'histoire de l'advenir de l'être que nous sommes. La question se ramène donc à un jugement que nous pouvons, que nous devons porter sur la nature de l'être que nous sommes, sur son essence ou encore sur la nature de sa plénitude, sur le mode de son accomplissement ou de son inaccomplissement. On voit que la question de ce que nous sommes ne peut pas être détachée - si nous acceptons l'historicité de notre être - de celles de ce que nous voulons être et de ce que nous pouvons être. A ce niveau, la proposition de Fukuyama sur la fin de l'histoire a du sens.

62. Je souligne cette fonction judiciaire des principes éthico-normatifs, analogue à celle des principes logiques dans le domaine de la déduction purement formelle. On ne peut en effet imaginer une application immédiate des premiers principes "rationnels" dans la régulation directe des pratiques, puisque celles-ci sont toujours aux prises avec mille contingences objectives et subjectives. Une des raisons essentielles de la mécompréhension de l'"idéalisme absolu" de Hegel me paraît en effet résider dans une interprétation "causale" de ses énoncés de nécessité logique. La nécessité rationnelle-éthique "travaille la réalité" et en oriente le développement, elle ne s'y substitue jamais immédiatement, elle ne s'y réalise jamais immédiatement. Hegel part du point où était déjà parvenu Kant, et il "historicise" les principes eux-mêmes, qui doivent advenir dans le développement dialectique de la pratique effective, mais qui ne se confondent pas avec un devenir déterministe de cette pratique.

63. La "terre" avec le développement de la vie et de la subjectivité auquel nous appartenons, est en effet le centre ontologique de l'univers pour nous. Toute cette conception est donc marquée d'un anthropomorphisme fondamental : mais comment pourrions-nous impliquer dans notre ontologie l'hypothétique existence de "modes de conscience" - sensible et intellectuelle - dont nous n'avons par définition aucune idée, sinon à l'image de la nôtre? (La seule civilisation qui tente de rejeter radicalement cet anthropocentrisme dans ses spéculations les plus poussées est celle de l'Inde, mais

conscience historique - et en tant qu'elle existe actuellement et concrètement en elle-même et pour elle-même - dans la conscience réflexive de soi de la personne individuelle), la conscience restera divisée, éparpillée, errant dans l'oubli de soi, inconsciente de la plénitude du tout dont elle est le rassemblement ou le recueillement ; en un mot, aussi longtemps qu'elle restera dans l'inaccomplissement de la synthèse.

Avant tout autre approfondissement, la question qui nous est posée par la thèse de Fukuyama est donc la suivante : l'"État homogène universel" dont il prévoit l'instauration sous l'égide des principes individualistes des révolutions américaine et française (la liberté et l'égalité formelles ou principielles - les seuls principes qu'il retient) et sous le mode concret de la société de consommation libérale-démocratique, correspond-il, pour nous maintenant, fût-ce seulement dans ses "principes", à ce plus haut niveau de conscience et d'existence possible avec lequel pourrait coïncider l'idée de l'"absolu", de la réalisation concrète virtuelle de l'"Idée", donc de la "fin de l'histoire"?

Mon sentiment répond que c'est une farce, lorsqu'une Culture Universelle qui s'autoproclame fin de toute histoire prétend remiser dans son musée l'héritage de toute l'histoire de toutes les cultures, alors qu'elle fait de l'accroissement de la consommation la finalité de son développement, de l'atomisation des consciences, des désirs et des décisions - des "choix" - son mode de fonctionnement, de l'uniformisation entropique de la planète le style de son unité et sa manière spécifique de réaliser l'universel, et de la mise sous tutelle techno-écologique de la "nature" sa dernière condition de survie et son ultime mode de reconnaissance du "monde"! Je ne parle pas ici du maintien et de l'accroissement de la misère et de l'abandon, en même temps banals et horribles, qui risquent d'être bientôt le lot de la moitié de l'humanité, parce que tout cela est bien évidemment "contraire aux principes" et qu'en tant que "simple fait empirique", cette réalité échappe à l'argumentation idéaliste de Fukuyama. Admettons donc stratégiquement, à son honneur ou à sa décharge, que la réalisation des principes suffirait à faire disparaître la misère extrême dans le déroulement purement empirique de la "posthistoire", comme dans le Meilleur des mondes de Huxley, car ce serait entrer dans une tout

cela la conduit à rejeter ontologiquement la conscience elle-même, et donc à fixer comme but à la vie "morale" ou "ascétique" la plus élevée la perte pratique de toute conscience. C'est tout autre chose que nos spéculations matérialistes sur l'épiphénoménalité d'une conscience subjective dans laquelle nous nous complaisons par ailleurs. Mais la postmodernité va peut-être réaliser pour tous sans effort ce que l'ascétisme hindou réservait au sanyatsin, selon la voie de la moksha - tout en aménageant néanmoins le monde selon le dharma, l'artha et le kama. Déjà Kant, dans les Prolégomènes, réservait l'"hypothèse des anges" - cette forme traditionnelle des extra-terrestres - qu'il repoussait seulement derrière l'horizon de l'universalité que possédaient pour nous - selon lui - les formes transcendantales de l'intuition sensible et les catégories transcendantales de la raison pure. La question, beaucoup plus concrète, du caractère ethnocentrique (occidental) du concept même d'histoire dont il est question dans tout le présent débat n'a qu'à peine été évoquée ici.

autre argumentation que de vouloir montrer encore ici que les principes étant tels que les a formulés Fukuyama, il n'en serait malheureusement rien. Mais je m'en suis tenu pour le moment à la discussion des principes eux-mêmes, et non à l'évaluation des conséquences circonstanciées de leur application ou de leur réalisation.

Il n'est pas nécessaire ici de croire à l'harmonie finale. Je pense seulement pour le moment - sentimentalement, esthétiquement, et aussi raisonnablement - à l'urgence où nous sommes d'éviter la fin de l'histoire annoncée par Fukuyama, et qui, loin d'être un simple fantasme subjectif de cet auteur, représente précisément la menace la plus réelle, la plus concrète et la plus sérieuse qui pèse sur nous. Et pour cela, il ne suffit pas de croire l'histoire encore possible et encore ouverte de manière indéterminée, de voir la continuation de l'histoire comme la foule vague des possibilités imaginaires innombrables qui flottent dans les brumes d'un avenir encore "intemporel" puisque non-advenu; il nous faut aussi nous rendre compte de l'urgence de l'histoire, nous convaincre de sa nécessité très pressante, c'est-à-dire de l'obligation où nous sommes de sortir maintenant bien vite d'une histoire unidimensionnelle qui est effectivement en train de se refermer réellement sur nous en nous enfermant en elle, pour nous engager dans une autre histoire, et ceci non plus dans l'infinité du temps encore à naître, mais dans le moment présent, le passage entre l'une et l'autre, entre l'histoire du passé qui s'est réalisée dans la modernité et celle encore à venir de la promesse qui l'animait, risquant avec l'avènement de la postmodernité de devenir aussi étroit que le chas d'une aiguille. Et il faut bien admettre alors que Hegel n'avait pas prévu cela, ni Magritte d'ailleurs. Notre histoire actuelle ne se joue plus sur fond bleu ou or, sur fond de ciel et de nuages, elle est entrée dans un tunnel, et ce tunnel, de jour en jour, ressemble plus à celui d'un accélérateur de particules qu'à un tunnel de chemin de fer qui débouche sur de beaux paysages de vacances.

* *

*

Mon argument philosophique à l'encontre de Fukuyama visait dans un premier temps à montrer que l'appui qu'il prend sur la dialectique historique de Hegel pour fonder le sens qu'il donne à sa thèse sur la fin de l'histoire est le résultat d'une grave méprise sur la signification et la portée ontologiques de l'idéalisme absolu hégélien, qu'il rabat sur l'idéalisme critique de Kant en ignorant systématiquement que la métaphysique hégélienne de l'histoire reste suspendue à la réalisation concrète-effective d'un moment de synthèse dans lequel le moment "négatif" de la conscience et de la liberté individuelles se trouvent "dépassés", tout en étant "maintenus" comme une médiation ou une condition formelle non répudiable, et ceci quelles que soient les idées que Hegel lui-même avait pu se faire sur la forme politique concrète que cette réalisation avait prise - ou était imminemment en voie de prendre - dans le

moment historique auquel il appartenait, et auquel référerait sa philosophie. Ma critique pourrait donc s'arrêter à ce résultat si l'argumentation de Fukuyama se contentait elle-même de se déployer à l'intérieur de ses prémisses philosophiques de départ, mais comme je l'ai déjà dit, ce n'est pas le cas, et la critique à laquelle il faut la soumettre, si elle ne veut pas rester finalement elle-même dans l'abstraction, se trouve donc obligée de suivre le discours qu'elle a pris pour cible dans le mouvement de dérive et de réduction qu'il opère, et ceci jusqu'à ce qu'elle parvienne finalement à le rencontrer sur le terrain des préjugés les plus manifestes, les plus terre-à-terre, où il aboutit, et qui est précisément le terrain où il a rencontré l'audience médiatique à laquelle il doit toute son importance. Et comme le premier moment de cette réduction consiste, chez Fukuyama, à substituer l'idéalisme critique de Kant à l'idéalisme absolu de Hegel, ou encore, en termes hégéliens, le moment négatif de la modernité au moment de synthèse dans lequel cette même modernité devait s'accomplir selon Hegel, il conviendrait maintenant de montrer comment cette tentative de réduction de la modernité à son seul moment critique, ou négatif, se manifeste de manière systématique dans l'histoire de la modernité occidentale. En effet, c'est seulement à partir de là que pourra être mis clairement en évidence le sens du deuxième mouvement de réduction qu'opère Fukuyama, lequel, schématiquement, va cette fois-ci de l'idéalisme critique kantien qu'avait déjà critiqué Hegel, à l'empirisme subjectiviste de Locke.

3. Le retour à Locke et le caractère opportuniste de la preuve empirique chez Fukuyama.

Fukuyama, dans son argumentation, prend chez Kojève (Hegel, Kant) l'idée de concept et de sa portée transcendante, ce que je pourrais appeler, la forme de Concept de l'absolu, et son exigence, mais c'est dans l'empirisme psychologique et individualiste de Locke qu'il va chercher tout le contenu qu'il va donner au concept, et en fonction duquel la "société libérale et démocratique" peut ensuite être présentée comme la réalisation effective de ce concept. S'agissant de la notion centrale de liberté, il substitue ainsi le "libre arbitre" ou le "libre choix" individuel (Wilkür) à la liberté morale de Kant et à la liberté objective de Hegel (Freiheit), annulant du même coup toute la signification qu'il avait donnée à la position idéaliste dont il s'était réclamé initialement. Je me contente de donner ici quelques illustrations explicites de ce rabattement, sans les accompagner d'un long commentaire comme je l'ai fait à propos de Hegel, car il me semble qu'ici, les références parlent assez bien toutes seules pour ce qui est de faire apparaître le contraste qui existe entre le moment synthétique de la dialectique historique hégélienne, et le modèle lockéen et jeffersonnien de la "société libérale et démocratique".

"Les vérités «évidentes» de Thomas Jefferson sur le droit des hommes à la vie, à la liberté et à la recherche du bonheur n'étaient pas essentiellement différentes des

droits naturels de Locke à la vie et à la propriété. Les pères fondateurs de l'Amérique croyaient que les Américains (sic) possédaient ces droits en tant qu'êtres humains, antérieurement à l'établissement de toute autorité politique sur eux, et que le premier objectif du gouvernement était de protéger ces droits." ... "Quel que soit l'ensemble spécifique des droits invoqués, le libéralisme américain et celui des autres républiques constitutionnelles similaires partagent l'idée implicite que ces droits définissent un univers de choix individuels où le pouvoir de l'État est strictement limité." (p. 190)

"Au-delà des règles pour la préservation mutuelle, les sociétés libérales ne cherchent à définir aucun objectif positif pour leurs citoyens, ni à promouvoir un mode de vie particulier⁶⁴ comme supérieur ou préférable à un autre. Quelle que soit la positivité de son contenu, l'État en tant que tel y est indifférent ..."

"Comme Kant l'a suggéré, une société libérale pourrait être formée de démons, pourvu qu'ils soient rationnels." L'a-t-il vraiment fait? Dans quel sens? Mais l'important ici est que Fukuyama assume une telle conception de la démocratie libérale.

Bien sûr, Fukuyama ne passe pas d'un coup, sans transition, de la justification de la portée idéaliste et transcendantale qu'il confère à la "fin de l'histoire"⁶⁵ à de telles définitions des "sociétés libérales et démocratiques" dans lesquelles celle-ci est censée s'être déjà accomplie. Sommairement, on peut dans son livre repérer au moins deux étapes, "logiques" sinon "chronologiques", de transition, l'une où il met en contraste la manière dont Hobbes, puis Locke, justifient la formation du pouvoir et de l'État à partir de l'instinct de conservation et la volonté acquisitive, et celle de Hegel qui "au contraire de Hobbes et de Locke, nous offre une conception de la société libérale fondée sur la partie non égoïste de la personnalité humaine, et cherche à préserver cette part comme le noyau du projet politique moderne." (p. 175). Fukuyama écrit encore :

"La différence fondamentale (j.s.) entre Hobbes et Hegel - là où la tradition anglo-saxonne du libéralisme prend un tournant décisif - réside dans le poids moral relatif assigné d'une part aux passions de fierté et de vanité, d'autre part à la peur de la mort violente. Pour Hegel, la conscience du maître (...) est en un certain sens plus haute que celle de l'esclave car, en se soumettant à la peur de la mort, l'esclave ne réussit pas à s'élever au-dessus de sa nature animale. (...) Hobbes, en revanche, ne

64. Non, ils laissent à la culture la charge de l'imposer normativement, comme l'avait déjà si clairement relevé Tocqueville. *L'American Way of Life* n'est pas seulement un concept sociologique empirique ou descriptif, c'est une détermination normative fondamentale de la société américaine, qui, à l'occasion a été mise en oeuvre politiquement et judiciairement (les activités "un-american", sous McCarthy).

65. Voir à ce sujet le chap. 5, pages 81 ss., du livre.

trouve aucun élément de rédemption - morale ou autre - dans la fierté (ou plus proprement la vanité) du maître aristocratique. En effet c'est précisément ce désir d'être reconnu, cet empressement à combattre pour des "futilités" comme des médailles ou un drapeau qui est à la source de toute violence et de toute misère humaine dans l'état de nature. Pour lui, la passion humaine la plus puissante (...) est la préservation par l'individu de son intégrité physique : tous les concepts de justice et de droit sont fondés pour Hobbes sur la poursuite rationnelle de la conservation de soi." (p. 187)

Fukuyama ajoute : "La seule source de légitimité d'un État est sa capacité à protéger et à préserver ces droits (j.s.) que les individus possèdent en tant qu'êtres humains (...) en prévenant un retour de la guerre de tous contre tous." (p. 187).

Ainsi chez Hobbes, la justification de l'État, de la constitution politique de la société, est purement négative, alors que chez Hegel, l'État se justifie par la réalisation positive de la reconnaissance sous la forme objective de la création du droit. Je pourrais ici moi-même citer longuement Kojève - celui qui a écrit l'Esquisse d'une phénoménologie du Droit ⁶⁶- pour souligner le contraste qui existe entre la conception du droit naturel subjectif chez Hobbes et dans la tradition anglo-saxonne, et la conception politique du droit positif chez Hegel.⁶⁷ Je me contenterai pour l'instant de relever que cette différence "fondamentale" entre les "futilités" de Hobbes et ce qui représente au contraire chez Hegel le mode même de l'accession de l'homme à la dignité ontologique d'être moral, est précisément ce qui se trouve oublié par Kojève dans sa description des sociétés libérales et démocratiques, dans lesquelles cette essence humaine est pourtant censée avoir trouvé sa réalisation définitive et indépassable. Cependant, Fukuyama ne va pas abandonner complètement cette référence à l'exigence de reconnaissance, mais il finira par se contenter de la voir s'exprimer dans les motivations psychologiques de la recherche du prestige, de la supériorité et des privilèges qui sont mises en jeu, non plus dans une "lutte à mort", mais dans la compétition économique (cf. chap. 29 du livre). La boucle est ainsi fermée. En effet, cette réduction des positions contradictoires est préparée par un deuxième moment intermédiaire de la démarche suivie par Fukuyama, et qui consiste dans une psychologisation systématique de toute la question de la reconnaissance qu'il place au coeur de son argumentation. Mais cette psychologisation n'est pas, elle-même, effectuée de manière purement banale, c'est dans la référence faite à l'autorité de Platon qu'elle se cherche une justification.

66. Paris, Gallimard, 1981.

67. Je renvoie à ce sujet à mon article sur "La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles" (Société, No 6, Automne 1989), et au texte à paraître sur la société de castes en Inde, qui en représente la suite.

(Ensuite :le *thymos* opposé psychologiquement au "désir rationalisé" : réduction de la tripartition hiérarchique de l'âme chez Platon à une opposition horizontale à deux termes. Voir mes notes).

4. Le vide philosophique des "sociétés libérales et démocratiques" et de l'"État homogène universel".

Comme il a fallu parler de Hegel, Kant, Locke et Nietzsche pour comprendre et critiquer Fukuyama, puisque toute la portée philosophique qu'il veut donner à son argumentation s'appuie tour à tour sur ces auteurs, je peux aussi me permettre de parler de R. Rorty, cette fois-ci sans invitation, puisqu'en fin de compte, le jugement socio-historique et socio-politique actuel de l'auteur de la *Fin de l'histoire* converge étroitement avec celui de ce philosophe pragmatique américain. Il se pourrait donc bien que cette dernière référence philosophique restée tacite résume l'essentiel de la pensée et des sentiments personnels de Fukuyama.

On a vu que Fukuyama se contente de définir les "sociétés libérales et démocratiques" par deux critères formels : la reconnaissance constitutionnelle et judiciaire des "droits de l'homme", et l'existence d'élections libres, c'est-à-dire ouvertes au multipartisme. À cela il ajoute, *last but not least*, l'économie de marché en tant que fondement opératoire de l'État universel et homogène", accompagnée qu'elle est par la généralisation mondiale d'une même "culture de consommation". Tout le reste est censé en découler pour le meilleur (Kant et Hegel) ou pour le pire (Nietzsche), puisque ces institutions formelles et cette réalité fonctionnelle ou opératoire suffisent selon lui à assurer - sur le plan des principes - la réalisation de ces exigences humaines fondamentales que sont la "reconnaissance" et la "satisfaction des besoins", et que dès lors, l'existence de toute "contradiction" disparaît de l'histoire sous l'égide de ces principes et à travers le procès toujours contingent de leur mise en oeuvre. Mais, comme on l'a déjà vu aussi, Fukuyama ne s'embarrasse plus de philosophie pour décrire ce "reste" tel qu'il le voit, il se contente de montrer les "sociétés libérales et démocratiques" réellement existantes, dont le prototype est la société des États-Unis d'Amérique, laquelle est d'emblée comprise avec toutes ses extensions (le Japon), ses succursales (l'Europe occidentale, atlantique de préférence) et ses métastases planétaires (le jazz à Moscou, Sony au Japon, le tourisme sexuel dans les bars de Bangkok, des élections et le programme de la Banque Mondiale au Brésil et en Argentine, les *Chicago Boys* à Santiago ... et pourquoi pas bientôt à La Havane). "Ici est la Fin de l'Histoire", peut-on lire dans le livre de Fukuyama une fois que tout cela nous y a été montré, un peu comme on pourrait lire "Ici est la fin de la piste" sur un panneau de bois cloué à un cactus dans un film western.

Ainsi Fukuyama, après avoir cherché à justifier sa thèse par la philosophie, en faisant très bonne mesure de philosophes, finit par nous en montrer la substance en nous renvoyant à l'état de fait, qui est celui de l'emprise mondiale des États-Unis et de l'économie de marché : Où sommes-nous? Ici! Et "Ici", c'est l'état de force actuel. Fin de la philosophie. Et où est alors la fin de la philosophie en philosophie? Eh bien sans doute chez Richard Rorty (plutôt que chez Nietzsche, ou chez Heidegger, ou chez Derrida)!

Richard Rorty construit en effet un argument, là où F. Fukuyama se contente de faire un geste ou une glissade, et cet argument est assez simple et radical : d'un point de vue pragmatiste, la démocratie libérale est un régime ou une forme de société indépassable, puisque toute question de vérité, de norme et de pouvoir s'y trouve renvoyée à un libre débat entre les individus autonomes et raisonnables, dans lequel les questions aussi bien théoriques que pratiques (et on pourrait ajouter esthétiques) sont finalement tranchées selon le principe de l'évaluation pratique des résultats, tels qu'ils sont subjectivement appréciés par les personnes en cause, en fonction de la satisfaction de leurs intérêts subjectifs (quels qu'ils soient). Tout ce qu'il faut, c'est le partage d'une même nature humaine dans laquelle ces intérêts sont a priori unifiés et légitimés, ce que nous fournit sans doute l' *american way of life* , et il suffit ensuite qu'il y ait de la part de tous un peu de bonne volonté, d'honnêteté, de patience pratique et de civilité. Et comme rien n'est jamais parfait en ce monde, il reste ensuite à bannir avec la plus extrême rigueur le "fanatisme" et le "dogmatisme" - au prix de devoir paraître ou même d'être soi-même, pour la bonne cause, fanatiquement anti-fanatisme, et dogmatiquement anti-dogmatisme. On ne peut pas être vraiment *american* sans assumer le moment contemporain du "fardeau de l'homme blanc", qui consiste à pourchasser à travers le monde tout ce qui est *un-american* et surtout *anti-american* . Chez Rorty, la figure de l'ennemi ne disparaît donc pas, elle s'affirme au contraire un peu partout ouvertement ou insidieusement.

La démocratie ainsi comprise pragmatiquement devient alors elle-même immédiatement le critère formel, c'est-à-dire désormais procédural, de la vérité, de la justice, et pourquoi pas aussi de la beauté (et c'est peut-être dans cette dimension "culturelle" que son succès effectif c'est-à-dire médiatique est de par le monde devenu le plus évident). La démocratie libérale (l'Amérique) ne répond pas à des critères, et elle n'a pas à y répondre ou à en répondre : elle pose les critères, ou plutôt elle est le seul mode légitime de leur production. C'est ce que dit clairement, déjà dans son titre, l'article de Rorty intitulé : "The Antecedence of Democracy to philosophy".⁶⁸ C'est de son "fait" existant, nommé et reconnu, que procède désormais toute légitimation, toute justification, aussi bien de la pratique que de la théorie, puisqu'elle fournit la seule méthode ou procédure correcte de toute décision

68. Vérifier le titre, référence complète, plus quelques citations textuelles.

(ne parlons plus ici de "jugement"!), qu'elle soit scientifique⁶⁹, politique, éthique ou esthétique. Elle seule, comme "régime procédural" (Bentham), garantit ainsi la validité des "propositions" qu'en même temps elle "induit" et "sanctionne" (peut-être faudrait-il parler ici d'"abduction" comme Peirce) par le fait de son fonctionnement, et elle seule possède, comme méthode et comme procédure, toute l'autorité nécessaire et suffisante pour changer ces propositions, au gré de l'expérience et de l'évolution des circonstances. La démocratie libérale, si elle n'a pas à être fondée sur des principes, ne doit pas non plus s'enfermer dans aucun principe, dans aucune règle, dans aucune norme, dans aucune valeur qu'elle aurait, transitoirement, produite elle-même comme référence régulatrice circonstancielle. En un mot, la société libérale et démocratique ne "réalise" aucun principe, aucun idéal, aucune philosophie, puisque, du fait même de sa naissance, tout cela tombe dans la préhistoire de l'humanité. Est-ce une version pragmatique du positivisme, ou une version "posthistorique" du réalisme ontologique hégélien? Qu'importe sans doute, puisque de toute façon ces références sont dépassées et insignifiantes.

Ainsi, la question de la nature de la démocratie est dépassée, elle est remplacée par la question de savoir où elle se trouve, et quand elle a commencé. Et la réponse est évidente : en Amérique, avec la création de la Société du Nouveau Monde. Depuis leur origine, dès leur "fondation", les États-Unis sont la société libérale-démocratique, ils n'en sont pas la réalisation ⁷⁰ (l'Extrême-Occident, *der Widerhall der alten Welt*, de Hegel). La société américaine est la seule à être née libérale et démocratique, un peu comme Obélix était tombé à sa naissance dans la potion magique, et tout ce qui procède de son mode de fonctionnement sociétal par conséquent ne peut être lui-même que libéral et démocratique, et du même coup tient lieu de norme, de référence et d'"Absolu", pour lesquels aucune contestation externe n'est plus recevable, surtout pas de la part de la philosophie. La seule alternative significative ne pourrait plus désormais venir que de la force, et pour le moment, dieu merci ... God bless America.

Il s'agit donc bien, chez Rorty, d'une théorie de la Fin de l'Histoire, mais cette théorie peut se passer d'une théorie de l'historicité, puisqu'elle commence d'emblée dans la posthistoire, là précisément où aboutit Fukuyama - et celui-ci, aux yeux de Rorty, n'aura fait qu'un long détour et qu'un grand effort pour rien. Ce que Fukuyama voulait encore démontrer, il suffit en effet de le montrer, et c'est quelque chose qui se montre tout seul, dans le déploiement d'une puissance impériale. Exit l'Histoire, exit le sens de l'Histoire. Rorty nous fait voir la réalité toute nue, et la vérité tout aussi nue qui lui colle après. Fukuyama veut encore déguiser la postmodernité en la présentant comme un accomplissement de la modernité. Rorty

69. Sur un autre ton, anarchisant (Rorty serait plutôt conservateur), Feyerabend dit un peu la même chose que Rorty (cf. Against Method, puis récemment).

70. Voir le numéro double de Société sur l'Amérique, Nos 12-13, automne 1993)

lui est postmoderne⁷¹. C'est pourquoi, si nous voulons savoir où nous en sommes, il est plus judicieux de lire Rorty que Fukuyama. On saura mieux si on accepte la condition telle qu'elle correspond à la description, et d'abord ce qu'il s'agit vraiment d'accepter, ou de refuser.

⁷¹. Bien sûr, il ne le dit pas ainsi. La manière la plus simple d'être postmoderne est d'adhérer à la réalité qui est maintenant, et de coller au plus près au mouvement de cette réalité. La manière la plus simple d'être postmoderne, quand la modernité historique ne veut plus rien dire (philosophiquement), c'est d'être entièrement moderne pragmatiquement.

II

Un regard aveugle sur la réalité : la thèse de Fukuyama confrontée à la sociologie des sociétés "technocratiques" contemporaines.

On a sans doute le droit de dire, en science politique par exemple, que l'appellation de "société libérale et démocratique" correspond aux sociétés qui se désignent maintenant de cette manière - et qui s'étaient d'ailleurs différenciées ainsi depuis cinquante ans des "démocraties populaires" comme elles l'avaient d'abord fait depuis longtemps vis-à-vis des sociétés "autoritaires" traditionnelles - et que le sens de l'expression s'épuise dans ce référentiel empirique. Mais en se repliant ainsi sur une sémantique positiviste, on exclut en même temps toute définition conceptuelle ou théorique et tout jugement de valeur, on se contente de renvoyer l'expression à des descriptions empiriques dont l'objet n'est défini que par les caractères les plus formels des régimes politiques - par exemple l'élection de l'assemblée législative, la responsabilité du Gouvernement devant l'Assemblée, un système pluripartite, la reconnaissance constitutionnelle des "droits de l'homme" et des "droits de la personne", etc. - et on limite a priori et dogmatiquement l'application spatiale et temporelle du concept à la société des États-Unis et à celles de l'Europe occidentale d'après-guerre, et de préférence encore, à celles de l'Europe du Nord. On ne commet alors pas seulement une faute de logique mais on se rend encore coupable d'une sorte d'escroquerie morale si l'on veut prétendre en plus et sans autre examen de leurs conditions réelles de fonctionnement, que les sociétés définies par cette seule désignation représentent aussi, telles qu'elles sont actuellement et quels qu'aient pu être les changements qui les ont affectées depuis un siècle, la réalisation de l'idéal moderne libéral (celui de la liberté individuelle) et démocratique (la participation de tous à la définition, à la constitution et à l'exercice du pouvoir collectif), et que de plus cette réalisation est historiquement indépassable sur le plan normatif - plan qui était précisément exclu par le procédé même de la définition.⁷²

Autrement, l'invocation normative ou justificative des concepts de "société libérale et démocratique" ainsi que d'"État universel et homogène" - à laquelle Fukuyama procède indéniablement - implique deux choses : d'une part l'exposé des principes et des règles formelles dans lesquels l'idéalité est énoncée et mise en oeuvre, et la présentation de leur justification philosophique (c'est de cela qu'il a été question dans la première partie de cette critique); d'autre part, une confrontation de ces normes, règles et principes avec la réalité sociétale effective, pour voir dans quelle mesure ceux-ci y sont effectivement mis en oeuvre et réalisés. L'objet de cette deuxième partie est alors précisément de montrer, selon les voies de l'observation, de l'analyse

72. Rorty, lui, ne s'embarrasse justement pas de justifications morales et philosophiques. En poussant l'arrogance jusqu'au bout, Rorty, à la différence de Fukuyama, finit par devenir cohérent.

et de la critique sociologique, que les sociétés concrètes que Fukuyama qualifie de libérales et démocratiques, ne correspondent presque plus en rien à l'application des principes du libéralisme démocratique tel qu'il avait notamment été justifié par la philosophie des Lumières, ni, au niveau mondial, à la situation que Kant avait anticipée dans son essai sur la Paix universelle.

(Je laisse ici en suspens, sans chercher pour l'instant même à la résumer à l'essentiel, toute l'argumentation qu'on peut tirer de notre analyse de la postmodernité, puisque ses bases aussi bien théoriques qu'empiriques ont déjà été présentées ailleurs. Voir notamment : Dialectique et Société, Vol. 2, 3ème partie, pp. 313 ss; "Transformation de la culture et mutation de la société", Conjoncture, Nos. 2 et 3, automne 1982 et printemps 1983; le prochain numéro de Société sur l'Amérique (Nos 12-13, automne 1993), ainsi que Gilles Gagné, "Les transformations du droit dans la problématique de la transition à la postmodernité", Les Cahiers du Droit, vol. 33, sept. 1992, et "La crise de l'État keynésien et l'État commercial ouvert", No. 7, Conjoncture, 1985.)

III

Des "contradictions historiques" à l'"impasse postmoderne".

S'il faut des contradictions pour animer le mouvement de la réalisation de l'idée et des principes où elle s'exprime discursivement, et donc pour que l'histoire puisse et doive se poursuivre elle aussi comme la recherche de leur dépassement principal, les contradictions qui sont installées au cœur même des principes de l'universalisme individualiste libéral sautent aux yeux de quiconque a conservé le moindre sentiment (pour ne pas dire la moindre idée) des exigences humaines et sociales, tant subjectives qu'objectives, de la "synthèse" : la totalisation (car c'en est une) qui s'accomplit sous l'égide de ces principes n'est que la prolifération des solitudes et des arbitraires subjectifs à l'intérieur d'un simple "ensemble" purement objectif, où toute unité subjective concrète de la conscience de soi, d'autrui et du monde tend à disparaître. L'universel libéral de Fukuyama n'est pas la réalisation de l'unité de la conscience de soi et du monde, réfléchie librement dans chaque conscience singulière, "participée" harmonieusement ou harmoniquement par chaque être humain dans le partage virtuel ou possible du tout, je veux dire d'un même monde riche de toute son inépuisable diversité, d'une même histoire nourrie de ses multiples racines, d'une commune identité scintillant par toutes ses faces comme un diamant de ses feux.

Mais, comme je l'ai dit déjà dans l'introduction, ce n'est peut-être plus tellement de "contradictions" qu'il s'agit dans la condition sociétale postmoderne où nous sommes entrés, mais d'une impasse. Il me faudrait donc encore une fois confronter ici la thèse de la fin de l'histoire à l'analyse critique que nous faisons de la postmodernité, ce qui implique, entre autres, la mise en question de la valeur d'alternative unique qui est conférée par Fukuyama à la figure nietzschéenne du dernier homme", grâce à laquelle, dans un ultime renversement des valeurs, l'accomplissement de tous les idéaux humains en viendrait à se retourner en l'abolition de tout sens et de toute dignité. Fukuyama nous dit en somme :

La fin de l'histoire où nous sommes parvenus est le meilleur des mondes possibles, et nous n'avons plus raisonnablement rien à espérer d'autre. Mais il se pourrait bien cependant que ce meilleur des mondes où nous avons finalement abordé au terme de l'histoire soit finalement un monde sans aucune valeur humaine, mais nous ne pouvons que nous y résigner.

Mais cela démontre alors seulement à la fin (*Ende*) de l'histoire que l'histoire n'avait aucune fin (*Ziel*), et donc qu'elle n'avait non plus aucun sens. La perte de sens qui survient à la fin de l'histoire révèle donc que l'histoire elle-même n'était

qu'une illusion. Voilà à quoi nous conduit finalement le bel et sincère idéalisme de Fukuyama. Il devient alors aussi sans importance (comme pile ou face) que son État universel et homogène ressemble plus au Brave New World de Huxley qu'au 1984 de Orwell, puisqu'on est enfin parvenus dans le règne de la réalité sans phrases.

Surprenante transition en effet du triomphalisme le plus arrogant au nihilisme le plus cynique et le plus blasé. Et si la plus puissante "contradiction" n'était pas précisément, désormais, que l'humanité ne veuille pas mourir en retombant dans l'animalité satisfaite (pour les uns) et sans doute dans l'"inorganicité" immédiate pour le plus grand nombre. En somme : la mort culturelle pour les uns, et la mort biologique pour les autres. Le caractère tout arbitraire de la pétition de principe qu'opère Fukuyama concernant le "sens normatif et ontologique" impliqué dans le "sens de l'histoire" se dévoile ici dans la signification non seulement ambivalente, mais contradictoire, du contenu de valeur (normatif et expressif, existentiel) qui peut tout aussi arbitrairement lui être donnée, dans la mesure où le modèle peut se satisfaire d'une conception absolument quelconque de la nature humaine et du sens de l'histoire, et que son application repose en fin de compte sur l'absence de tout engagement autre que celui qui porte à une absolutisation immédiate de l'état de fait. Curieux aboutissement de l'idéalisme radical dans l'apologie plate d'une postmodernité inavouée. Kojève avait peut-être précédé Fukuyama sur ce chemin, mais il se faisait certainement moins d'illusions que lui sur la portée du libéralisme et de la démocratie dans une société d'organisations et de gestion par des experts. Il restait somme toute, et quoique hégélien, plus proche de la cage d'airain et du désenchantement wébériens. Faut-il alors, avant tout, reprocher à Fukuyama sa naïveté philosophique, sa cécité sociologique, ou son insensibilité humaine?

Mais pour nous, qui ne voudrions être ni naïfs, ni aveugles, ni insensibles, l'impasse sociétale dans laquelle s'est engagée l'histoire contemporaine exige une alternative, dont il n'importe pas tant de dessiner la forme que d'établir la possibilité et d'indiquer au moins la direction. Et le premier obstacle que nous affrontons est celui que le complexe idéologique auquel appartient l'intervention de Fukuyama dresse devant la recherche individuelle et collective du "vrai, du juste et du beau" dont l'exigence insatisfaite n'a pas encore déserté l'histoire humaine.

* * *

(Contre la référence faite au "dernier homme" de Nietzsche)

Comme il est question de fin (et même si c'est dans la perspective d'un recommencement), il faut que le sens de cette fin soit celui d'un accomplissement ou bien celui d'une perte et d'un déclin, et que cet accomplissement ou cette perte soient ceux de la conscience, qu'ils signifient la plénitude de la conscience ou alors sa disparition. Soit l'accession de la conscience concrète d'abord obscure et limitée à la conscience claire de "l'universel" et, ce qui est alors (et alors seulement) la même chose, l'entrée du réel (compris comme totalité de ce qui est) dans le champ de la conscience et dans la possession de soi comme conscience de soi, où la conscience de soi coïncide avec la conscience de l'universel; ou bien, au contraire, l'affaiblissement et le déclin progressif de ce qui se possède soi-même dans la possession de tout ce qui est, de ce qui se réfléchit soi-même dans la vision de tout ce qui est visible, comme c'est le cas dans le mythe de la succession d'un âge d'or à un âge premier de lumière, puis d'un âge d'airain et d'un âge de fer à cet âge d'or, jusqu'à ce que finalement la rouille réduise ce fer lui-même en terre et en poussière. Ex tenebras lux, ou au contraire : de la lumière - tout incertaine qu'elle soit - jusqu'à la nuit indifférente. Mais, si l'histoire comprend le destin de la conscience, il nous est difficile de penser, depuis que nous ne croyons plus en l'existence d'une conscience universelle et éternelle, qu'elle aille et soit allée de la lumière originelle vers l'obscurité, puisqu'il n'y a de lumière que dans la vision de l'oeil et de l'esprit, et que le reste n'est que chaleur diffuse ou énergie perdue, masses obscures et espaces aveugles, insignifiants. Sans dieu créateur ni ancêtres féconds, le commencement ontologiquement n'était pas plein ni transparent, ou encore comme le dit la pensée hindoue, il n'était ni visible ni invisible, ni subjectif ni objectif, ni temporel ni intemporel, ni être ni non-être, ni "quelque chose" ni "rien" non plus. Ce qu'"est" l'origine n'est pas ce que la pensée peut penser comme être, n'est pas ce que le sujet peut prendre pour objet, n'est pas ce que le temps peut avoir comme commencement, n'est pas ce que l'espace peut avoir comme centre; l'origine n'est ni objet, ni sujet, ni lieu, ni espace d'aucune expérience. L'origine n'est, sans dieu, ni "elle", ni "lui", ni "cela", ni "ça". Alors, comme Hegel, nous ne pouvons pas regarder l'être, ce qui est, en partant de l'origine, nous devons regarder l'être et penser l'être depuis ce que nous sommes et ce que nous voyons, saisir l'être en étant dedans comme sujets. Alors, nous pouvons peut-être penser que l'être a décliné jusqu'à nous, mais pas que notre conscience de l'être est le mode ou le signe du déclin de l'être. S'il y a déclin ou accroissement, c'est le déclin ou l'accroissement de la conscience. Or ce que nous pouvons lire, en dehors de nous comme dans notre propre mémoire, ce sont les traces non pas de l'origine de la conscience inaccessible à la compréhension de la conscience, mais de sa propre croissance ou de son déclin, de sa concentration ou de sa dispersion, de sa clarté ou de son obscurité, de l'étendue ou de la limitation de son champ. C'est de cela seulement que nous pouvons débattre et juger.

(Encore à propos de Hegel) :

Dès lors, cette réalisation idéale coïnciderait avec le moment où la conscience parviendrait à se posséder elle-même tout en parvenant à la parfaite conscience ou reconnaissance en soi de tout ce qui existe en dehors d'elle, s'appropriant ainsi en elle-même, de manière concrète et actuelle, le contenu même de l'idée que, dans la tradition chrétienne au moins, elle avait projetée dans le concept d'un Dieu extérieur à elle, ou encore, réalisant dans l'ici et maintenant de la vie mondaine, cette promesse de participation de l'esprit humain à l'esprit divin ou au Tout que la religion avait réservée à un autre monde. Mais pour que la nature même de cet accomplissement puisse être anticipée, il faut que la conscience soit déjà parvenue à l'idée pure de sa nature propre, qu'il ne lui resterait plus qu'à vouloir réaliser effectivement dans son existence actuelle, et qu'elle soit également déjà parvenue à la conception vraie de la nature du monde objectif et à la formulation juste de la méthode de sa connaissance, qu'il lui suffirait alors d'étendre progressivement à l'ensemble de ses domaines empiriques ou phénoménaux ("expérientiels"). À travers diverses formulations qui culminent dans les systèmes de Kant et de Hegel, la philosophie moderne s'est (ou s'était) donnée effectivement l'assurance de cette double certitude, sous la forme de la doctrine éthique de la liberté, d'un côté, et de la justification épistémologique de la vérité de la connaissance scientifique, de l'autre.

* *

*

Fukuyama : une "fin de l'histoire" à l'image de son évaluation ontologique de l'histoire = le plus petit dénominateur commun de l'Europe, de l'Amérique et du Japon (et il faudra en retrancher encore beaucoup pour que son modèle ontologique devienne également le plus petit dénominateur commun de tout cela et de la Russie, de la Chine, de l'Inde, de l'Islam, de l'Afrique, à moins que tout ne soit versé par avance dans un reste nul qui ne saurait ni ajouter ni retrancher rien à ce qui est - de la même manière que le concept de nature désigne déjà le plus petit dénominateur commun de tout ce qui existe dans le "monde" ou le "cosmos", du point de vue de son utilisation économique arbitraire.

NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

- 0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.
- 1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel **Freitag** et discussion). Séminaire du 25 janvier 1991.
- 2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert **Larochelle** et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.
- 3- *L' "histoire" de la postmodernité : modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François **Côté** et discussion). Séminaire du 22 mars 1991.
- 4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. **Haesler** et discussion). Séminaire du 5 avril 1991.
- 5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges **Lebel** et discussion). Séminaire du 10 mai 1991.
- 6- *Liotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles **Gagné** et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.
- 7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques **Mascotto** et discussion). Séminaire du 11 octobre 1991.
- 8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier **Clain** et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.
- 9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles **Taylor** et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.
- 10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen **Schecter**). Séminaire du 17 janvier 1992.
- 11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François **Côté** et discussion). Séminaire du 21 février 1992.
- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposé de Olivier **Clain** et Jacques **Mascotto**). Séminaire du 19 mars 1992.
- 13- *Lévinas: essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. **Haesler** et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel **Dagenais** et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.
- 15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques **Goguen** et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.
- 16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben*. (exposé de Dario De **Facendis** et discussion). Séminaire du 12 février 1993.
- 17- *Pornographie et modernité* (exposé de Bernard **Arcand** et discussion). Séminaire du 19 mars 1993.

18- *La conscience* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.

19- *Figures de la conscience chez les Grecs de l'Antiquité* (exposé de Dario De Facendis et discussion). Séminaire du 14 mai 1993.

20- *Homo economicus, transformations historiques* (exposé de Jean Pichette)

SOMMAIRE

La fin de l'histoire et le dernier homme (de Francis Fukuyama)

Présentation par les membres de la revue Conjoncture et discussion

Quelle fin de l'histoire, ou la fin de quelle histoire ? Critique philosophique et sociologique de Francis Fukuyama (Michel Freitag)
